

ابن ملك على المنار

قال النبي عليه السلام اذا وقع الطاعون في البلدة او قرية فلا يقربون منهم
ولا يخرجون عنهم وان خرجوا وماتوا واحد منهم لا يغسل ولا يكفن ولا يصلى
عليه ولا يدفن في مقابر المسلمين لان الفرار من قضاء الله تعالى انكار
الى امر الله وطلب الاستعانة من غير الله تعالى العياذ بالله من الكفر والشرك
نقل من تفسير الكبير وكذا في الكشاف

مما احسنه الله تعالى الى عبده الفقير
[redacted]
حسن بن مصطفى
[redacted]
عفي عنه



بسم الله الرحمن الرحيم

لله الحي الاحد حمدا لا يحتويه الحد على ما اولانا علم الفروع وجنى من ورد
روضة الروع واستنبط العلماء بايراد الآداب من اصول المشروع
واروا بزلال سحائبهم غلال عطاش الجموع اواهم الله الى الجنان والربيع
وقواهم بصروع الاطعمة والرتوع والصلوة والسلام على ذي اللواء
المرفوع محمد المبعوث من انصع رفاع الينبوع وعلى آله واصحابه العابدين
بالخلوص والخضوع ما آل غروب وطلوع وما آل غروب وضروع
يقول عبد اللطيف بن فرشته اوصلها الله الى الجنة برشده ان ارباب
البطانة واصحاب الفطانة من خلص اصحابي ومختلسي مآبي قالوا ان كتاب
المنار للامام الحبر سيد الاحرار والهمام النحرير الاجار بديع الفضل في
الاعصار ما رأت مثله الابصار مولانا حافظ الدين النسفي الفائز
بالنول الوفي اسكنه الله في جنة مفتحة الازهار واركنه في كنة تجري
من تحتها الانهار باهر المنقبة والمنار طاير في الاقطار كالامطار سائر
مسيرة انظار الانظار صار ابر اهل الامصار انار لكن كشف اسراره والتعمق
في الاغوار قد آرى في افئدة الرائدين نارا وكان له شروح رفال
طوال ينال من طلوعها ملال وكلال نسألك ان تشرحه شرحا على طريقة
الحل مختصرا لمقاصد المتن حل حاويا على عوايدها البديعة حاويا من
زوايدها البشيعة وعلى لطائف فوايد جيدة وشرايف فرايد سديدة
فقلت لهم ان وهن العظم مني ووهنت الطبيعة والقوى وفاحت العطفة
والجوى وحبت ولازمني عدة العلل ووجبت وقربني علدة الاجل مع انكدار
اوانى بفقد مال وحول وانتشار حياتي من نائبات وحول والعلم حال حاله الى
التحول وبطل والجهل جال جاهه الى التجول ونطل واين الصفا غيرها



من ايقاع الامل فاعادوا الالحاح على ثانيا وعنان الاقتراح الي ثانيا
فنظرت لو كررت الاعتذار والالتماس لو صل الى ضرب اخماس باسداس
فلاح لي ان ليس فيهم فلاح سوى اسعاف حاجاتهم والالحاح
في تقهت كلامهم وشرعت مرامهم متوكلا على رب الوهاب اذ ملهم
الصواب نعم المرجع والمآب الحمد لله تعالى الذي هدانا اي دلنا
وقيل معناه خلق الهداية فينا وهي الدلالة الموصلة الى المطلوب
كذا ذكره صاحب الكشاف وذكر الامام الرازي في التفسير الكبير الهداية
اي الدلالة على ما يوصل الى المطلوب اوصل اليه بالفعل اولا فانها مستعملة
في كلا المعنيين كما في قوله تعالى انك لا تهدي من احببت وقوله تعالى واما
ثمود فهديناهم فاستحبوا العمى على الهدى لكن الاستعمال في معنى الدلالة
الموصلة اكثر ولهذا عرفها المتقدمون من مشايخ اهل السنة
بخلق الاهتداء التدل الزمخشري في الكشاف على ما قاله بوجوه ثلثة
واعترض عليها الرازي ودفع اعتراضاته بعض الفضلاء وجههم
دفع دفعها لم ار في ايرادها جدوى لكونها مدافعة ودعوى الى الصراط
المستقيم وهو الشريعة النبوية والملة الحنفية وهذا تلويح الى براعة
الاستهلال لان الشريعة تستفاد من الكتاب والسنة واصول
الفقه باحث عن كيفية استفادتها والصلوة على من اختص بالخلق
وهو ملكة تصدر بها عن النفس افعال بسهولة من غير سبق روية العظيم
وصفه بالعظيم انباعا لقوله تعالى انك لعلى خلق عظيم واشارة الى ان
المختص هو محمد عم ولذا لم يذكر اسمه قالت عائشة رضي الله عنها كان خلق
النبي عم القرآن يعني تأدب باداب القرآن قيل مدار عظيم الخلق بذل
المعروف وكف الاذى واحتماله ورسول الله عم كان موصوفا بها
قد انزل الله في معروفه ولا تبسطها كل البسط وتحمل الاذى انما يكون

بصبر قوي وهو عم كان صبورًا ليحمل الاذى اكثر من ان يحصى لقوله عم
صل من قطعك واعف عمن ظلمك واحسن الى من اساء اليك وما
امر دم غيره بها الا بعد تخلقه بها وعلى آله الذين قاموا بنصرة الدين القويم
اي المستقيم الدين مقول على دين الحق وعلى دين الباطل قال الله تعالى ومن
يبتغ غير الاسلام دينا فالدين مقول عليهما بالاشتراك اللفظي وعلى الاديان
الحقة بالاشتراك المعنوي بالتشكيك لان بعض الاديان اشد من بعض
كيفية وكمية وما شانه ذلك لا يكون متواطئا الدين وضع الهي سائق
لذوي العقول باختيارهم المحمود الى الخير بالذات احترز بقوله الهي عن
الاوضاع الصناعية وبقوله سائق عن الاوضاع الالهية الغير السائقة كانبات
الارض وبقوله لذوي العقول عن افعال الحيوانات المختصة بالاحيان
وبقوله باختيارهم عن الاوضاع السائقة لا بالاختيار كالوجدانيات
وبقول المحمود عن الكفر وقوله بالذات متعلق بسائق يعني الوضع الالهي
بذاته سائق لانه ما وضع الا لذلك والخير حصول الشيء لما من شانه ان يكون
حاصلا له اي يناسبه ويليق به والفرق بينه وبين الكمال اعتباري فان
ذلك الحاصل المناسب من حيث انه خارج من القوة الى الفعل كمال ومن
حيث انه مؤثر خير اعلم ان اصول الشرع ذكر اعلم تنبيها على ان ما بعده
مما يجب الاصغاء اليه كما في قوله تعالى فاعلم انه لا اله الا الله كل مفهوم مركب
لا بد فيه من تصور طرفيه ولو بوجه ما فنقول الاصل ما يبتني عليه غيره من حيث
يبتني عليه ~~من حيث يبتني عليه~~ وهذا القيد لا بد منه اذ رب اصل يكون
مبنيا على غيره وهذه الاصول مبنية على علم التوحيد فانها بهذا الاعتبار فرع له
والفرع ما يبتني على غيره والشرع عبارة عن البيان والاظهار قال الله
شرع لكم من الدين ما وصى به نوحا اي بين واظهر قال الشراح يجوز
ان يراد بالمصدر هنا الفاعل اي الشارع وهو الله او الرسول عم ويكون

اللام فيه للعهد لكونه معروفا عند الفقهاء ويكون الاضافة لتعظيم المضاف
او المفعول فيكون اللام فيه للجنس واضافة لتعظيم المضاف اليه وفيه اشارة
الى ان المشروعات الثابتة بهذه الاصول يجب تلقيها بالقبول وهذا التوجيه
انما يستقيم اذا لم يمكن حمل المصدر على معناه كما في قوله رجل عدل وههنا
كذلك لان الاصول ليست اصولا لنفس البيان والاظهار ان الشرع هنا
ليس بمصدر بل هو اسم لهذا الدين يقال شرع محمد عليه السلام كما يقال شريعة
محمد وفي الصحاح الجوهري الشريعة ما شرع الله تعالى لعباده من الدين وانما لم يقل
اصول الفقه ليكون اعم فائدة لان الاصول اصول لعلم الفقه واصول
لعلم الكلام ايضا والشرع شامل له كما للفقه ولو قيل اصول الفقه
لافاد الاضافة الاختصاص فتوهم اختصاص الاصول بالفقه كذا
قالوا ولقائل ان يمنع الافادة ولئن سلم فلا نسلم الافادة مطلقا
بل من جهة استنباط المعاني الفقهية بدلالة المادة فالاولى ان يقال
الشرع بمعنى المشروع فالمراد به الاحكام الفرعية فهو مرادف الفقه
لئلا يلزم الزيادة على قدر الحاجة ولئلا يلزم الفساد من وجه آخر
لان قوله والاصل الرابع لا يصح ان يكون اصلا بالاعتبار المذكور
ولا ان يكون اصلا باعتبار الفقه لانه غير مذكور فلا بد من التنبيه عليه
وانما قال اصول الشرع لبيان الاصطلاح ثلثة الكتاب والسنة
واجماع الامة قدم الكتاب لانه حجة من كل وجه واعقب السنة لكن
لان حجتها ثابتة بالكتاب واخر الاجماع لتوقف حجيته عليهما والاصل
الرابع القياس انما اطلقه اختصارا وقيده فخر الاسلام بقوله
المستنبط من الاصول الثلاثة احترازا عن القياس العقلي مثال الاستنباط
اي الاستخراج من النص قوله تعالى ولا تقربوهن حتى يطهرن فان حرمة
القربان معلولة بعلة الاذى وهي موجودة في اللواطة فتحرم ومثال

الاستنباط من السنة قوله عم الهرة ليست بنجسة لانها من الطوافين
عليكم فاذا عرفنا علة الطواف قسنا عليها سواكن البيوت ومثال
الاستنباط من الاجماع قولنا في الزنا انه يوجب حرمة المصاهرة قياسا
على الوطي الحلال لان العلة هي الجزئية وهي موجودة في الزنا فان قلت القياس
ان كان اصلا فلم لم يقل اعلم ان اصول الشرع اربعة وان لم يكن اصلا فلم قال
والاصل الرابع القياس قلنا افرده بالذكر لان الثلثة كانت اصولا لعلم
الكلام والفقه والقياس اصل الفقه فقط او للاشارة الى انحطاط
رتبته لان القياس اصل بالنسبة الى حكمه فرع بالنسبة الى الثلثة او لانه ليس
بقطعي بخلاف الثلثة ولهذا لا يصار اليه الا عند العجز عنها فان قلت الاية
المأولة والعام المخصوص والاجماع المنقول الينا بالاحاد ليس بقطعي والقياس
بعلة منصوصة قطعي قلنا الاصل في الثلثة الاول القطع وعدمه بالعارض
وامر القياس بالعكس فان قلت السنة لا يعمل بها الا عند العجز عن الكتاب
فينبغي ان يفرد ذكرها قلنا ذلك في اخبار الاجنبي الاحاد وانما الكلام في
السنة وهي تتناول المتواتر والمشهور والاحاد وبالقسمين الاولين
يجوز نسخ الكتاب او لان الثلثة مثبتة اصل الحكم ووصفه والقياس مغير
وصفه من الخصوص الى العموم كما في الاشياء الستة فان قلت على هذا
ينبغي ان يفرد الاجماع بالذكر لانه لا يجوز الا عن مستند شرعي والا لكان
اثبات الشرع ابتداء وهو غير جايز فيكون الاجماع مثبتا لوصف الحكم
وهو القطع لا اصله قلنا اشتراط المستند في الاجماع ممنوع فانه جائز بدونه
عند البعض بان يخلق تعالى فيهم علما ضروريا ويوفقهم لاختيار الصواب كالاجماع
على بيع التعاطي واجرة الحمام وفيه نظر والاولى ان يقال هذه علة صدرت
لتوجيه كلام واقع لا علة مطردة حتى يرد عليها السؤال فان قلت قد ثبت
الحكم بشرايع من قبلنا وبتعامل الناس وبالاخذ بالاحتياط وبالتحري

وبآثار الصحابة فكيف حصرت الاصول في الاربعة قلنا هذه الاحكام
غير خارجة عنها اما شرايع من قبلنا فقد صارت شريعة لنا لان نبينا عم
قصها ولم ينكرها والتعامل ملحق بالاجماع العملي والاخذ بالاحتياط عمل
باقوى الدلائل كما في الاصول الثلثة والعمل بالتحري عمل بالسنة لانها وردت
في جوازه عند الحاجة والعمل بالاثار عمل بالسنة لقوله عم اصحابي كالنجوم بايهم
اقتديتم اهتديتم ووجه الحصر على الاربعة ان ما هو حجة في حقنا ان كان
من الله تعالى فهو الكتاب وان كان من غيره فان كان من الرسول فهو السنة
وان كان من غيره فان اتفقت الاراء فهو الاجماع والا فهو القياس
والاولى ان يستدل فيه بالاستقراء اما الكتاب اللام فيه للعهد وهو ما سبق
ذكره وهو في اللغة اسم المكتوب غلب في عرف الشرع على كتاب الله المكتوب
في المصاحف كما غلب في عرف اهل العربية على كتاب سيبويه فالقران وهو
في اللغة مصدر غلب في العرف العام على المجموع المعين من كلام الله المقروء
على السنة العباد وهو في هذا المعنى اشهر من الكتاب ولهذا جعل تفسيرا له
ولان القرآن مصدر بمعنى المقروء على ما توهمه البعض لانه مخالف للعرف
بعيد عن الفهم وان كان صحيحا في اللغة كذا في التلويح المنزل على الرسول
صفة كاشفة للقران اي على رسولنا اللام فيه بدل عن الاضافة او للعهد لكونه
عليه السلام معروفا فيما بينهم كما يقال جاء الامير وان لم يكن معهودا في الخارج
وبه خرج ساير الكتب السماوية والاحاديث وان كانت قدسية لان الفاظها
غير منزلة كما انزلت الفاظ القرآن المكتوب في المصاحف وهو ما جمع
فيه صحايف القران وبه يخرج ما نسخت تلاوته وبقيت احكامه مثل الشيخ
والشيخة اذا زنيا فارجموهما البتة نكالا من الله على تقدير الاحصان فان
قلت ان اردت من المصحف ما قلت يلزم الدور لان تصور المصحف موقوف
على تصور القران والقران موقوف على المصحف والا لم يخرج ما نسخت

وباقي الكلام تعريف للقران لان المجموع تعريف للكتاب حتى يلزم ذكر المحدود في الحد صح

تلاوته فلا يطرد التعريف **قلنا** تصور المصحف موقوف على تصور القرآن
بمفهوم شخصي اي خاص معروف عند كل احد حتى عند الصبيان بحفظونه
ويتدارسونه والقرآن بمفهومه العام موقوف على تصور المصحف فلا يلزم
الدور **فان قلت** فلا حاجة الى تعريف القرآن لانه مجموع متشخص معروف عند
كل احد مقسوم الى سور وآيات فلا خفاء فيه والتعريف انما يكون للماهية الكلية
قلنا هذا تعريف له من جهة مفهومه الكلي لان الاصوليين يبحثون عن القرآن
من حيث انه دليل الحكم الشرعي والدليل عليه انما هو آية آية او بعضها فاطلقوا
القرآن على الجزء كما اطلقوا على الكل فلا بد ان يوخذ القرآن في عرفهم الخاص
بحيث يصدق على الكل وعلى كل جزء من اجزائه وذلك انما يكون بمفهوم كلي
يتناولهما وذلك انما يكون بتحصيل صفات مشتركة بينهما مختصة باحدهما وهي
كونه منزلا على الرسول مكتوبا في المصاحف منقولا الينا نقلا متواترا ولم يتعرض
لكونه معجزا لانه ليس بمشترك بين الاجزاء اذ الاعجاز انما هو بسورة فالقرآن
مفهوم شخصي في العرف العام وهو الذي قسم الى سور وايات ومفهوم
كلي في عرفهم الخاص وهو دليل الفقه المنقول عنه نقلا متواترا وهو ما امتنع
فيه تواطئهم على الكذب وبه يخرج قراءة ابي بن كعب فعدة من ايام اخر متتابعات لانها ثابتة بطريق الاحاد **فان قلت** قرائته خرجت بقوله في المصاحف
لان قرائته مكتوبة في مصحفه لا في المصاحف فيكون هذا الوصف زايدا لا حاجة
اليه **قلنا** الالف واللام في الجمع للجنس لا للعهد واذا لم يكن للعهد فلا يخرج
قرائته بقوله في المصاحف ولئن سلم انها خرجت بقوله في المصاحف فلا نسلم كون
المنقول عنه زايدا لان غرضه التميز وهو من الصفات المشتركة المميزة
وكونه للاخراج غير لازم بلا شبهة احترز به عن القراءة الثابتة بطريق
الشهرة كقراءة ابن مسعود فاقطعوا ايمانهما هذا على قول الجصاص
لانه جعل المشهور احد قسمي المتواتر ولكن فيه شبهة لان اصله من الاحاد

واما على قول غيره فقوله بلا شبهة يكون تاكيدا ومما يورد على التعريف
التسمية في اوائل السور فان الحد صادق عليها وليست بقرآن على
ما هو المشهور من مذهب ابي حنيفة لانه لم يكفر منكرها ولم يتعلق بها جواز
الصلوة ولا حرمة القراءة على الجنب والحائض **والجواب** انها من
القرآن على ما هو الصحيح من مذهبه انزلت للفصل بين السور ولهذا اثبتت
بخط على حدة ليعلم انها ليست من اول السورة ولا من آخرها وانما لم يكفر
جاحدها لمكان الشبهة في كونها قرآنا ولم تجز بها الصلوة لشبهة الاختلاف
في كونها آية واما قراءة الحائض والجنب فانما جازت لقصد التيمن كجواز
قراءة الحمد لله رب العالمين عند قصد الشكر لا التلاوة وهو اسم للنظم
والمعنى جميعا وفي ذكر النظم دون اللفظ الذي هو الرمي لغة رعاية
للادب لان النظم حقيقة في جمع اللالي في السلك بحسن الترتيب وفيه
تشبيه الفاظ القرآن بانفس الجواهر وانما ذكر اللفظ في تعريف الخاص
وغيره لانه تعريف للخاص مطلقا لا من حيث انه من القرآن فرعاية الادب
فيه غير لازمة كذا في شرح منار الانوار وجامع الاسرار **ولقائل** ان يقول
المصنف قال اولا وهو اسم للنظم والمعنى ثم قسم النظم والمعنى الى ثمانين قسما ومن
جملة ذلك الخاص والعام فعرف كل واحد منها باللفظ فيكون ذلك
تعريفا للخاص القرآن لا محالة فالاولى ان يقال اطلاق النظم واللفظ
جائز على السواء لان كلا منا في المكتوب في المصاحف لا المعنى القائم
بذات الله ولم يرد بان النظم والمعنى جزان من القرآن لان المعنى
لا يكتب بل يراد ان النظم كما يعتبر في القرآنية يعتبر المعنى ايضا وليس
نظما مهملا بل نظم دال على المعنى لا يقال المتشابه قرآن وليس له معنى
لان له معنى ولكن انقطع رجاء معرفته قبل يوم القيمة وفيه رد لمن زعم ان
المعنى المجرد قرآن وهو مذهب ابي حنيفة ولهذا جوز القراءة بالفارسية

في الصلوة من غير عذر مع ان قراءة القران فرض فيها فقال وهو اسم
للنظم والمعنى الا انه لم يجعل النظم ركنا لازما في الصلوة واقام العبارة
الفارسية مقام النظم كما قال صاحباه في حالة العجز لانها حالة المناجات
مع الرب والاصح انه رجع عن هذا القول كما قال روى نوح ابن ابي مريم
هكذا لانه يلزم منه احد الامرين بطلان تعريف القران لان الفارسية غير
مكتوبة في المصاحف او جواز الصلوة بدون القران لانه اسم لهذا النظم
المتعلق بالمعنى وانما يعرف احكام الشرع اي الاحكام الثابتة في الفرع
المتعلقة بالقران احترز به عن القصص والامثال والمواعظ الواردة
في القران لان نظرهم ليس فيها والمراد من الحكم ههنا المحكوم به وهو ما ثبت بالخطاب
وهو افعال المكلف
كالوجوب والحرمة وغيرهما بمعرفة اقسامهما اي اقسام النظم والمعنى
اورد كلمة انما ردا على من زعم ان المعنى المجرد هو القرآن فيكون معرفة
الاحكام موقوفة على معرفة المعنى فقط وذلك اي اقسامهما على تاويل
المذكور اربعة وكل قسم منها اربعة ايضا والاقسام كلها مذكورة في المتن
وجه الحصر ان الاقسام اما اقسام النظم او المعنى فان كان الاول فاما
بحسب دلالته على معناه او بحسب استعماله في معناه فان كان بحسب
دلالته فاما ان يعتبر فيها الظهور اولا فان لم يعتبر فهو القسم الاول وان
اعتبر فهو القسم الثاني وان كان بحسب استعماله فهو القسم الثالث وان كان الثاني
فهو القسم الرابع لانه لا يقسم فيه الا الحكم وهو معنى مستفاد من النص الاول
في وجوه النظم قيل وجه الشئ طريقه يقال ما وجه هذا الامر اي طريقه لكنه
ليس بمناسب للمقام اذ لا معنى لقوله طريق النظم صيغة ولغة ولعله
يكون بمعنى الجهة بمعنى الاعتبار اي في اعتبارات النظم صيغة ولغة
فان قلت الصيغة ايضا لغوية فلا فائدة في ذكرها وكان ينبغي ان يقول
في وجوه النظم وضعا لغة وشرعا ليدخل فيه مثل الصلوة والزكوة وغيرهما

باعتبار القسم صح

قلنا اللغة وان اشتملت على دلالة المادة والهيئة الا ان الصيغة اذا انضمت
اليها كان المراد منها دلالة المادة فقط فمعناه في وجوه النظم هيئة ومادة
كقوله تعالى سبحان الذي اسرى بعبده ليلا الاسراء هو الاذهاب ليلا الا
انه لما ذكر الليل كان الاسراء بمعنى مطلق الاذهاب به او هو من قبيل التعميم
بعد التخصيص لشدة اهتمام المتكلم بالخصوص وههنا لما كان للعموم
والخصوص زيادة تعلق بالصيغة فان التفرقة اي الهيئة بين الرجل ورجل بالخصوص
والعموم تثبت بالصيغة لا بالمادة خصها بالذكر ثم عمم الكلام والصلوة والزكوة و
نحوهما لم يخرج من الاقسام المذكورة واستعمالهما في المعاني الشرعية مجاز
والمجاز خارج عن هذه الاقسام داخل في وجوه الاستعمالات وان جعلت
موضوعة مبتداءة بوضع الشارع كانت دلالتها على ذلك المعنى بالصيغة
والوضع وهي اربعة الخاص والعام والمشترك والماؤل لان اللفظ اما
ان يدل على معنى واحد او اكثر فان كان الاول فاما على الانفراد فهو الخاص
او على الاشتراك بين الافراد فهو العام وان كان الثاني فان ترجح البعض
على الباقي فهو الماؤل والا فهو المشترك والثاني في وجوه البيان بذلك
النظم وهي اربعة ايضا الظاهر والنص والمفسر والمحكم لان معناه اما
ان يكون ظاهرا او لا فان ظهر معناه فاما ان يحتمل التاويل او لا فان احتمل
فان كان ظهور معناه بمجرد الصيغة فهو الظاهر والا فالنص وان لم يحتمل
فان قبل النسخ فهو المفسر والا فالمحكم ولهذه الاربعة اربعة اخرى تقابلها
وهي الخفي والمشكل والمجمل والمتشابه لانه ان خفي معناه فاما ان يكون
خفاؤه بغير الصيغة او بعينها فالاول الخفي والثاني ان امكن ادراكه بالتامل
فهو المشكل والا فان كان البيان مرجوا فهو المجمل والا فالمتشابه فان قيل اقسام
المقابل لا يخلو اما ان يكون خارجة عن تقسيم البيان او داخلة فان كان
الثاني لزم ان يقال الثاني في وجوه البيان وهي ثمانية وان كان الاول

لزم ان يقال واقسام النظم والمعنى خمسة اجيب بانها داخلة ولم يقل ثمانية
لان المقصود من ذكر اقسام المقابل تتميم بيان الاقسام الاربعة فيكون ذكرها
تبعا وقيل انها خارجة عنها ولا يلزم ان يكون اقسام النظم والمعنى خمسة لان
تقسيم النظم والمعنى باعتبار معرفة احكام الشرع وبالقسم المقابل لا يحصل معرفة
احكام الشرع وانما يحصل به اذا خرج عن حيز الخفاء والاشكال والاجمال
واذا خرج عن ذلك لم يبق مقابلا بل دخل في الاقسام الاربعة والثالث
في وجوه استعمال ذلك النظم وهي اربعة ايضا الحقيقة والمجاز والصريح
والكناية لانه ان استعمل في موضوعه فحقيقة والا فمجاز وكل واحد منهما ان كان
ظاهر المراد بحسب الاستعمال فهو الصريح والا فهو الكناية قدم اقسام النظم
لان اللفظ مقدم على المعنى والرابع في معرفة وجوه الوقوف على المراد وهي
اربعة ايضا الاستدلال بعبارة النص وباشارته وبدلالته وباقتضائه
لان مفهومه ان استفيد من المنظوم فان كان مسوقا له فهو الاستدلال
بعبارة النص والا فان لم يتوقف صحة النص عليه فهو بالاشارة وان توقف
فبالاقتضاء وان استفيد من المفهوم اللغوي فهو بالدلالة وان لم يستفد من
المنظوم ولا من المفهوم فهو الاستدلالات الفاسدة سيجيء بيانها ولا وجه
ان يتمسك فيها بالاستقراء التام الذي هو حجة لان الكتاب مما يمكن ضبط
افراده والاستقراء حجة فيه قيل في قوله معرفة تسامح لان المعرفة صفة قائمة
بالعارف وتقسيم الكتاب باعتبار صفة قائمة بغيره لا يستقيم وكان المناسب
ان يقال الرابع في افادته الحكم ويمكن ان يقال معرفة مصدر بمعنى المفعول
وبعد معرفة هذه الاقسام قسم خامس على حذف المضاف اي معرفة قسم
خامس يشمل الكل اي الاقسام العشرين السابقة لان كل واحد من
الخاص والعام والنص والمجمل وغيرها يحتاج الى معرفة المواضع والترتيب
والمعاني والاحكام ويحصل من ضرب العشرين في الاربعة ثمانون ولكنها

ليست بمتباينة في الخارج بل انما هي اعتبارات عقلية بل كون الاقسام
عشرين انما هو باعتبار العقل اذ جميع القران ينقسم على اربعة اقسام
فباعتبار يشتمل على القسم الاول وباعتبار على الثاني وهلم جرا الى آخر
الاقسام فتكون في الحقيقة تقسيمات لا قسيمات وهو اربعة ايضا معرفة
مواضعها اي مواضع اخذ تلك الاقسام واشتقاقها كما يقال الخاص
ماخوذ من قولهم اختص بكذا اقس عليه ساير اسماء الاقسام وترتيبها اراد
به ان يعرف المستدل الراجح والمرجوح فيقدم الراجح عند التعارض
كتقديم المحكم على المفسر ومعانيها اراد به ما يفهم من العبارات لغويا كان
او شرعيا واحكامها من كون الحكم قطعيا او ظنيا او واجب التوقف فيه
فان قلت الاقسام الاربعة لا شك انها اقسام القران بعضها اقسام نظمه
وبعضها اقسام معناه وقوله قسم خامس انما يصح ان لو كان من اقسام القران
وليس كذلك قلنا نعم الا انه لما توقف معرفة تلك الاقسام عليه سماه قسما
مجازا والحق ان اطلاق الاقسام الاربعة ايضا مجاز لان الاقسام انما
تكون متقابلة وهذه ليست كذلك لجواز ان يكون نظم واحد خاصا ونصا
وحقيقة ويكون الاستدلال به استدلالا بعبارة النص اما الخاص فكل
لفظ وهو كالجنس متناول للمهملات والمستعملات وما يكون دلالته بالطبع
والعقل وضع لمعنى واحد خرج به ما لم يكن دلالته بالوضع والمشترك
ايضا لانه موضوع لمعنيين او اكثر معلوم خرج به المجمل لان معناه غير
معلوم للسامع قيل لا حاجة الى الاحتراز عنه لان هذا التقسيم بالنظر
الى الوضع والمجمل معلوم المعنى في اصل وضعه والاجمال عارض بسبب
ازدحام المعاني بعوارض الاستعمال لكنه احترز عنه نظرا الى الظاهر
وقيل احترز به عن المشترك فانه موضوع لمعنى من المعاني المختلفة على
سبيل الابهام على قول والمراد منه ان يكون معلوما من حيث الذات

والابهام من حيث الصفات لاينافي ولهذا جعلنا الرقبة المطلقة من قبيل
الخاص لكونها اسما للذات مرقوقة ولا ابهام فيه من هذا الوجه وان احتمل ان
تكون كافرة او مؤمنة على الانفراد صفة لمعنى اي على ان يكون اللفظ
متنا ولا له مع قطع النظر عن ان يكون له افراد كالمسلم فانه موضوع لمن له
الاسلام وليس فيه دلالة على الافراد خرج به العام كالمسلمين فانه موضوع
لمعنى واحد شامل للافراد فان قلت كلمة كل مستنكرة في التعريف لانها للافراد
والتعريف للحقيقة قلنا لا استبعاد اذا كان غرضه بيان التسمية وتطبيقه
على الافراد لان التسمية للافراد لا للحقايق ولهذا عرف ابن الحاجب التابع
بقوله كل ثان باعراب سابقه من جهة واحدة وهو اما ان يكون خصوص الجنس
او خصوص النوع او خصوص العين كانسان ورجل وزيد لما كان مقصود
الفقهاء معرفة الاحكام دون الحقايق جعلوا اللفظ المشتمل على كثيرين
متفاوتين في احكام الشرع جنسا خاصا كالانسان فانه مشتمل على الرجل
والمرأة والحكم بينهما متفاوتا حتى ان من اشترى عبدا وظهر انه امة لم ينعقد
البيع واللفظ المشتمل على كثيرين متفقين في الحكم نوعا خاصا كالرجل فان قلت
الرجل ايضا مشتمل على كثيرين متفاوتين في الحكم كالمجنون وغيره قلنا كلامنا بالنسبة
الى من له اهلية معتبرة وما ذكرتم من العوارض واللفظ الذي له معنى واحد حقيقة
عينا خاصا كزيد فان قلت العين اولى بهذا الاسم من غيره لعدم احتمال الشركة فيه
وكان بالتقديم اولى قلنا انما قدم الكلي لانه جزء الجزئي ولا شك في تقدمه
طبعا فقدمه وضعا للتناسب وحكمه اي الاثر الثابت للخاص من غير اعتبار
الموانع الصارفة عن الحقيقة ان يتناول المخصوص قطعا تمييز اي قاطع
ارادة الغير فاذا قلت زيد عالم وجب الحكم بالعلم عليه فان قلت كيف يثبت
القطع مع احتمال المجاز قلت الاحتمال الذي لم ينشأ عن دليل كالمعدوم فلا يمنع
القطع الا يرى ان من لم يقم تحت حايط غير مائل لاحتمال سقوطه يلام واذا
كان

مائلا للايلام ولا يحتمل البيان اي بيان التفسير فان قلت هذا الحكم
مع الحكم الاول متلازمان لان المقطوع مستلزم عدم احتمال البيان
وكذا بالعكس فاي فائدة في ذكره قلت القول الاول لبيان المذهب
والقول الثاني لنفي زعم من قال الخاص يحتمل البيان حتى جوزوا الزيادة
عليه بخبر الواحد لكونه بيانا لان البيان اما لاثبات الظهور وهو حقيقته
او لازالة الخفاء وهي لازمته واثبات الثابت ونفي المنفي محال لا يقال
هذا مصادرة على المطلوب لان المدعى عدم احتمال البيان ودليله
كونه بينا في نفسه فلا يجوز هذا تفريع لما ذكره من قوله ولا يحتمل البيان الحاق
التعديل اي الطمانينة في الركوع والسجود والاستواء في القومة والجلسة
بين السجدتين الثابت بخبر الواحد وهو قوله عم لاعرابي صلى في المسجد
وترك التعديل قم فصل فانك لم تصل بيانا بامر الركوع والسجود وهو
قوله تعالى اركعوا واسجدوا على سبيل الفرض كما ذهب اليه ابو يوسف
والشافعي لان قوله واركعوا خاص معلوم معناه وهو الميلان عن الاستواء
وكذا السجود معلوم معناه وهو وضع الجبهة على الارض ولا يحتمل البيان
ومن الحق التعديل به بجعله فرضا يكون زائدا على النص بخبر الواحد وذا لا يجوز
فان قلت سلم انه لا يحتمل البيان باعتبار المعنى اللغوي لكن لم لا يجوز ان يكون
المراد هو الركوع الشرعي وهو محتاج الى البيان قلنا لا نسلم ان كل معنى
شرعي محتاج الى قيد زائد على اللغوي ولئن سلمنا لكنه احتمال لم ينشأ
عن دليل وقد تقدم بجوابه قيد بقوله على سبيل الفرض لان الحاق الطمانينة
بامر الركوع والسجود على سبيل الوجوب جائز نظرا الى دليله وبطل شرط
الولاء بكسر الواو وهو ان يتتابع في افعال الوضوء بحيث لا يجف عضو
قبل اتمامه مع اعتدال الهواء وهو شرط صحة الوضوء عند مالك لانه عليه السلام
واظب عليه ولو جاز تركه لفعله مرة تعليما للجواز والترتيب وهو شرط

لانه يحتمل بيان التغيير

عند الشافعي لقوله ع م لا تقبل صلوة امرء حتى يضع الطهور مواضعه فيغسل
وجهه ثم يديه كله ثم للترتيب والتسمية وهو شرط عند مالك لقوله م لا وضوء
لمن لم يسم والنية وهو ان يقصد بوضوئه استباحة الصلوة وهي شرط عند
الشافعي لقوله ع م الاعمال بالنيات في اية الوضوء وهي قوله تعالى فاغسلوا وجوهكم
الاية لان قوله تعالى فاغسلوا وجوهكم وامسحوا برؤسكم خاصان معناهما معلوم
وهو الاسالة والاصابة واشتراط هذه الاشياء بهذه الاخبار يكون زايدا على
النص ونسخا له فيبطل فان قلت فلم ما اوجبتم النية في الوضوء كما اوجبتم التعديل
في الصلوة قلنا لو قلنا بالوجوب في مكمل الوضوء كما في مكمل الصلوة لزم التسوية بين
الاصل والفرع فقلنا بالسنة في مكمله اظهارا للتفاوت وفيه نظر لظهور التفاوت
من وجه اخر فان الوضوء لا يلزم بالنذر وبالشروع والصلوة تلزم كذا قاله
الشراح وللقائل ان يقول هذا التفاوت بين الوضوء والصلوة وليس الكلام
فيهما بل في حكمهما ومكملهما وكلاهما لا يلزمان لا بالنذر ولا بالشروع فان
النذر بالطهانية منفردة غير ملزم فالاوجه ان يقال الادلة السمعية اربعة
انواع قطعي الثبوت والدلالة كالنصوص المفسرة او المحكمة او السنة المتواترة
وقطعي الثبوت ظني الدلالة كالايات المأولة وظني الثبوت قطعي الدلالة
كاخبار الاحاد التي مفهوماتها قطعية وظني الثبوت ظني الدلالة كالتي مفهومها
ظنية فبالاول يثبت الفرض وبالثاني والثالث الوجوب وبالرابع السنة او
الاستحباب ليكون ثبوت الحكم بقدر دليله فخبر ثبوت التعديل من القسم الثالث
لانه ع م امر بالاعادة ثلثا فقال لاعرابي قم صل فانك لم تصل والامر للوجوب
واما خبر النية فلا يدل على وجوبها لانها انما تجب في العبادات والوضوء
ليس بعبادة وكذا خبر التسمية لان مثله يستعمل لنفي الفضيلة وكذا دليل
الولاء وهو المواظبة يدل على رجحان الفعل على الترك اذ الاصل عدم
الوجوب الا يرى ان النبي ع م واظب على المضمضة والاستنشاق مع

انهما سنتان وخبر الترتيب معارض بما روي انه ع م نسي مسح رأسه
فتذكره بعد فراغه فمسحه ببلل كفه والطهارة اي بطل شرط الطهارة
في اية الطواف وهي قوله تعالى وليطوفوا بالبيت العتيق اي القديم
لانه اول بيت وضع للناس قال الشافعي الطهارة شرط في طواف الزيارة
لقوله ع م الا لا يطوفن بهذا البيت محدث ولا عريان قلنا شرطيتها
باطلة لان الطواف خاص معلوم معناه وهو الدوران بالبيت فلا يكون
موقوفا على الطهارة ولا يجوز ان يكون خبر الطهارة بيانا له لانه ليس
بمجمل فان قلت النص مجمل لانه ليس المراد بالطواف مجرد الدوران
بالبيت بل يعتبر فيه سبعة اشواط وان يكون ابتداؤه من الحجر الاسود
قلنا لا اجمال فيه بالنسبة الى الطهارة لانه لا مدخل لها في معنى الطواف
واجماله بهذا الوجه لا ينافي عدم اجماله بوجه آخر كما في مسح الرأس فانه
مجمل بحسب مقداره غير مجمل بحسب محله لا يقال المجمل مما لا يمكن العمل
به قبل البيان وامكن العمل به لانه يخرج من العهدة بادنى ما يطلق عليه
اسم البعض لانا نقول قدره الشافعي بثلث شعرات لكنه مدفوع لان
من مسح برأسه ثلث شعرات لا يقال انه مسح برأسه عادة فيبقى ذلك
البعض مجملا او لان ذلك يحصل لغسل الوجه فلا يحتاج الى ايجاب ذلك
على حدة وللقائل ان يقول لا نسلم الاجمال من حيث العدد لان الامر لا يقتضي
التكرار ولا نسلم الاجمال من حيث المبدأ والاولى ان يقال ثبت العدد
وتعين المبدأ بالاخبار المشهورة وبمثلها يجوز الزيادة على الكتاب
والتأويل اي بطل تأويل الشافعي القروء بالاطهار في اية التربص
وهي قوله تعالى والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلاثة قروء والقرء مشترك
يعني ليتربصن المطلقات المدخولات بها من ذوات الاقراء مدة ثلاثة
قروء والقرء مشترك مستعمل في الطهر والحيض حمل الشافعي القروء

او اجماله كانه بالنسبة الى الاشواط والابتداء فانه خبر العدد والابتداء بيانا له م

على الاطهار مستدلا بقوله تع يا ايها النبي اذا طلقتم النساء فطلقوهن
لعدتهن فان اللام يجيء بمعنى الوقت كقولك آتيك لصلوة الظهر اي
وقتها فيكون وقت طلاقهن وقت عدتهن فلو كان المراد من القروء
الحيض يكون الطلاق واقعا في حالة الحيض وليس كذلك لانه بدعة
وليس مأمورا به وبان الهاء في الثلاثة يدل على ان الاطهار مرادة من القروء
لان الطهر مذكر والحيض مؤنث وتانيث العدد عكس التانيث والجواب
عن الاية بان اللام فيه للعاقبة كما في قولهم لدوا للموت وابنوا للخراب او بان
المراد من قوله لعدتهن لقبل عدتهن اذ الطلاق سابق عليها بدليل قراءة
ابن عباس فطلقوهن لقبل عدتهن كذا روي عن الزهري وقتادة وفي الكشاف
معنى الاية مستقبلات لعدتهن وعن الثاني ان الحيض وان كان مؤنثا فالقرء
مذكر ولا استبعاد في تسمية شيء واحد باسم المذكر والمؤنث كالحنطة والبر
فلما اضيفت الثلاثة الى المذكر روعي علامة التذكير وقلنا هذا باطل لان الثلاثة
خاص لعدد معلوم فلو حمل القروء على الاطهار انتقص عن الثلاثة لانه اذا طلقها
في الطهر يجعل الشافعي ذلك الطهر محسوبا من العدة فيكون العدة قرئين
وبعض الثالث لان المعتبر هو الطهر المتخلل بين الدمين فيكون ردا للنص
الكتاب فلو حملناه على الحيض وطلقت فيها لا تكون تلك الحيضة محسوبة
بالاتفاق فيكون الاقراء ثلاثة كاملة فان قلت الثلاثة كما لا يحتمل النقصان
لا يحتمل الازدياد واذا حمل القروء على الحيض يلزم الازدياد لانه لو طلقها
في الحيض لم يحتسب تلك الحيضة فيكون التربص بثلثة قروء وبعض قرء
قلنا ذلك البعض لما لم يحسب من العدة لم يكن العدة الا بثلثة قروء فان قلت
قد جاء النقصان عن الثلاثة في قوله تع الحج اشهر معلومات فان المراد شهران
وبعض الثالث وادنى الجمع ثلثة قلنا الاشهر عام يجوز ان يراد بعضه
ومحللية الزوج الثاني اي كون الزوج الثاني مثبتا للحل الجديد ثابت

بحديث العسيلة لا بقوله تع حتى تنكح زوجا غيره تقريره موقوف
على تقرير مسئلة مختلف فيها وهي ان رجلا اذا طلق امراته واحدة او
ثنتين فانقضت عدتها فتزوجت بزوج آخر فطلقها فانقضت عدتها
ثم عادت الى الاول فعند ابي حنيفة وابي يوسف تعود بثلث طلقات ويهدم
الزوج الثاني الطلقة والطلقتين كما يهدم الثلث وعند محمد وزفر
والشافعي تعود بما بقي من الطلقات ولا يهدم الزوج الثاني ما دون الثلث
وهذا الخلاف مبني على ان الزوج الثاني في الطلقات مثبت للحل الجديد
عندهما وغاية للحرمة الغليظة عندهم فمن ذهب الى الاول قال اذا
كان الزوج الثاني محللا فالاولى ان يكمل الحل في الطلقة والطلقتين
فيملكها الزوج الاول بالطلقات ومن ذهب الى الثاني قال الحرمة لا تثبت
الا في الطلقات فلا يكون للزوج حكم الا في الطلقات لا في الطلقة
والطلقتين واذا عرفت هذا فنقول احتج محمد وزفر والشافعي بقوله تع
فان طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره فانه تع جعل الزوج
الثاني غاية للحرمة الثابتة بالطلقة الثالثة فكلمة حتى موضوعة للغاية
وهي غير مؤثرة في الحل بل منتهية للحرمة فقط وانما يثبت الحل بعدها
بالسبب السابق وهو كونها امراة اجنبية فالقول بانه مثبت للحل ليس
عملا بالكتاب ولا بيانا له لان حتى خاص معلوم معناه وهو النهاية بل كان
ابطالا لان الكتاب يقتضي ان يكون الزوج الثاني غاية للحرمة الغليظة
وكونه غاية يقتضي ان يكون وجوده وعدمه قبل الثلث بمنزلة واحدة اذ لا وجود
للغاية قبل وجود المغيا وجعله مثبتا حلا جديدا يقتضي خلافه فيكون ابطالا
لا يقال نفس التزوج لا يصلح ان يكون غاية اذ الاصابة شرط بالاجماع لان
الاصابة زيدت على النص بالحديث المشهور فيكون الزوج الثاني مع الاصابة
غاية فاجاب المص عنهم بان محللية الزوج الثاني تثبت بحديث العسيلة

وهو ما روى عن النبي ع م قال لامرأة رفاعة وقد طلقها ثلاثا ثم نكحت بعبد
الرحمان بن الزبير ثم جاءت تتهمه بالعنة وقالت ما وجدت الا كهدبة
ثوبي اتريدين ان تعودي الى رفاعة قالت نعم فقال ع م لا حتى تذوق
من عسيلته ويذوق هو من عسيلتك نفى ع م عدم العود بذوق العسيلة
فاذا وجد الذوق وجد العود والعود رد الى الحالة الاولى وهو حالة
حادثة لا بسبب السابق لانه كان ثابتا والعود لم يكن ثابتا فتلك الحالة
لا تكون الا حلا جديدا والذوق علة للعود فيثبت به الحل الحادث لان حدوث جديدا
العلة يستلزم حدوث المعلول وفي حالة الاولى كان الحل ثابتا مطلقا و
لم يبق فيكون الزوج مثبتا للحل الذي عدم فتعود بثلث طلقات ولو كان
ثبوت الحل بالسبب السابق لم يكن الزوج الثاني محللا وقد سماه النبي ع م محللا
في قوله لعن الله المحلل والمحلل له فان قلت ما معنى لعنهما قلت معنى اللعن
على المحلل لانه نكح على قصد الفراق والنكاح شرع للدوام وصار كالتيس
المستعار واللعن على المحلل له لانه صار سببا لمثل هذا النكاح والمراد
من اللعن اظهار خساستهما لان الطبع السليم ينفر عن فعلهما لا حقيقة
اللعن لانه ع م ما بعثت لعانا قال صاحب الكشف تحليله لا ينافي كونه
غاية لجواز ان يكون مثبتا للحل ومنهيا للحرمة فالقول بالتحليل ليس
بترك العمل بخاص بل عمل بخاصين الى هنا كلامه وللقائل ان يقول
عدم المنافات مناف لوضع المسئلة لان الزوج الثاني اذا كان مثبتا للحل
يهدم الطلقة والطلقتين واذا كان غاية للحرمة لا يهدمهما وتنافي اللوازم
يدل على تنافي الملزومات فان قلت الحل ثابت في الطلقتين فلو كان الثاني
محللا يلزم اثبات الثابت قلنا لا نسلم لزومه لان الشيخ اثبت حلا لم يكن قبله
لان حله كان ناقصا وهو اثبت حلا كاملا العسيلتان كنايتان عن العضوين
وفي ذكره بصيغة التصغير اشارة الى ان غيبوبة الحشفة كافية

في الاحلال وفي ذكر الذوق لطيفة وهي ان الانزال غير مشروط لانه شبع
وبطلان العصمة عن المسروق بقوله تعالى جزاء لا بقوله فاقطعوا
اعلم ان القطع في السرقة مع الضمان لا يجتمعان لانهما مختلفان
عندنا سواء هلك المال في يد السارق او استهلكه وقال الشافعي
يجتمعان لانهما مختلفان حكما لان الضمان لجبر المحل والقطع للزجر
وسببا لان سبب القطع الجناية على حق الله تعالى وسبب الآخر الجناية على
حق العبد ومحلا لان محل احدهما اليد ومحل الآخر الذمة فمن قال القطع
يوجب انتفاء الضمان لقوله ع م لا غرم على السارق بعد ما قطعت
يمينه لم يكن عاملا بهذا النص وهو فاقطعوا لانه لا ينبئ عن ابطال
العصمة بل زائدا عليه بخبر الواحد فقد اتيتم بما ابيتم اشار المص الى جوابه
بقوله وبطلان العصمة يعني سقوط عصمة المال ثبت باشارة قوله جزاء
لان الجزاء في الاطلاقات الشرعية اذا استعمل في العقوبات يراد به
ما يجب حقا لله تعالى في مقابلة فعل العبد ولان الجزاء مصدر جزى
بمعنى كفى وهو يدل على ان القطع جزاء كامل كاف للسرقة ولا يكون
ذلك الا بكمال الجناية وهي انما تكمل اذا كانت واقعة على حق الله تعالى
لانها جناية من جميع الوجوه والجناية على حق العبد جناية من وجه
لانه مباح نظرا الى ذاته وانما حرم حفظا له على المالك فوجب نقل
العصمة الى الله ليكون حراما لعينه فلو بقيت العصمة في المال من
جهة العبد لا يكون حراما لعينه فان قلت لو انتقل العصمة الى الله تعالى
يلزم ان لا يقطع كما في سرقة الخمر قلنا من شرط القطع ان يكون
المسروق معصوما قبل السرقة انتقال الملك الى الله تعالى لانه لو انتقل
اليه لصار مباحا وامتنع القطع والمسروق مملوك لمالكه ولهذا
لو وجده قائما بعينه فله ان يسترده وعصمته انتقلت الى الله تعالى

حقا للعبد والخمر ليس كذلك
وليس من ضرورته انتقال العصمة صح

فانتقال العصمة دون الملك مشروع كالعصير اذا تخمر يبقى مملوكا
ولم يبق معصوما فصارت محرمة العين لله تع اعلم ان العصمة
تنتقل حال انعقاد السرقة ولكن انما يتقرر هذا اذا قطع لان
ما يجب لله تعا تمامه بالاستيفاء فان قطع تبين ان الحرمة كانت
لله تع فلا يجب الضمان وفي المبسوط سقوط الضمان في الحكم اما فيما بينه
وبين الله تع فيبقى فيما روى عن محمد وان لم يقطع تبين انها كانت
للعبد فيجب الضمان فان قلت القطع شرع لصيانة حق العبد وفي
القول بسقوط العصمة ابطال حقه قلت ان كان فيه ابطال حقه صورة
ففيه تكميل معنى الحفظ عليه فكان الحفظ بالقطع خيرا له من الحفظ بالضمان
فان قلت قد توجد العصمة بلا ملك فانه لو سرق مال الوقف من المتولي
يجب القطع ولا ملك فيه لاحد قلنا لا نسلم فان الوقف باق على ملك
الواقف حكما ولهذا يرجع الثواب اليه ولئن سلمنا فالملك شرط
في العصمة لا لعينه بل لانه متعلق حق الغير ليصير خصما ومال الوقف كذلك
ولذلك اي لكون الخاص قطعيا في معناه صح ايقاع الطلاق بعد الخلع
وقال الشافعي لا يصح لان الطلاق لازالة ملك النكاح وقد زال بالخلع فلا يقع
الطلاق بعده تمسك المص بقوله تع فان طلقها وهو معطوف على ما قبله
وهو فان خفتم ان لا يقيما حدود الله فلا جناح عليهما فيما افتدت به
ومعنى الاية ان علمتم او ظننتم ايها الحكام ان لا يقيم الزوجان حقوق
الزوجية فلا اثم على الزوج فيما اخذ ولا على المرأة فيما افتدت به نفسها
وصل الطلاق بالافتداء بالمال وهو الخلع لكونه اقرب يعني فان طلقها
بعد المرتين سواء كانتا على مال او بدونه فاوجب صحته بعده فمن
ابطل الطلاق بعده لا يكون عاملا بالخاص وهو الفاء اعترض عليه
بان الاستدلال بهذه الطريق مشكل لان المذكور في عامة التفاسير

انها متصلة بقوله الطلاق مرتان يعني التطليق الشرعي تطليقة
بعد اخرى على التفريق دون الجمع لانه بدعي لم يرد به حقيقة التثنية
بل التكرير كما في لبيك يعني فان طلقها بعد التطليقتين تطليقة
اخرى استوفى نصابه ولان موجب الفاء الترتيب في الذكر وهو لا يوجب
الترتيب في الحكم والمشروعية والا لما يتصور الطلقة الثالثة قبل الخلع
قبل الطلقتين ولصار عدد الطلاق اربعا لان الطلقة الثالثة
مرتبة على الخلع والخلع مرتب على الطلقتين وكل ذلك خلاف الاجماع
واجيب عنه بان اتصاله بقوله الطلاق مرتان هو اتصاله بالافتداء لانه
ليس بخارج عن الطلقتين لانه لم يذكر تطليق اخر من جهة الزوج
فكانه قيل فلا جناح عليهما فيما افتدت به في الطلقتين المذكورتين
ثم رتب على الافتداء الثالثة وذلك يفيد جواز وقوع الطلاق
عقيب الخلع فلا يلزم منه ان يكون الطلاق اربعا وموجب الفاء التعقيب
والوصل في الوجود لا الترتيب في الذكر وهذا لم يقل به احد واما
تصور الطلقة الثالثة بدون الخلع فغير لازم لان غاية ما يفهم من
جواز وقوع الطلقة الثالثة بعد الخلع واما الانحصار فمن اين يفهم
فان قلت على ما ذكرتم لا يكون المراد بقوله الطلاق مرتان الرجعي وقد
اتفق المفسرون على ان المراد منه الرجعي قلنا انه رجعي على تقدير عدم
الاخذ وعلى تقدير الاخذ فلا ولقائل ان يقول هذا البحث مبني على ان يكون
التسريح باحسان اشارة الى ترك الرجعة واما اذا كان اشارة
الى الطلقة الثالثة على ما روى ابو رزين العقيلي ان النبي عم سئل
عن الطلقة الثالثة فقال او تسريح باحسان فلا بد ان يكون قوله فان
طلقها بيانا لحكم التسريح على معنى اذا ثبت انه لا بد بعد الطلقتين
من الامساك بالمراجعة او التسريح بالطلقة الثالثة فان اثر التسريح

فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره فحج لا يكون في الاية دلالة على شرعية
الطلاق عقيب الخلع فالاولى ان يتمسك بما رواه ابو سعيد الخدري رض
عن النبي ع م المختلعة يلحقها صريح الطلاق ما دامت في العدة ووجب
مهر المثل بنفس العقد اي بمجرده بلا تاخير في المفوضة عندنا وهو بكسر
الواو من فوضت امرها وليها وزوجها بلا مهر وبفتحها من فوضها وليها
الى الزوج بلا مهر وعند الشافعي وجوبه اما بالتسمية او بالوطئ وفائدة
الخلاف تظهر في المفوضة اذا مات احد الزوجين قبل الدخول فعندنا
يجب المهر وعند الشافعي لا يجب لقول ابن عباس رضي الله عنه في المفوضة
حسبها الميراث ولا مهر لها واذا دخل بها يجب المهر اتفاقا وان طلقها
قبل الدخول فلا مهر لها اتفاقا ويجب المتعة فان قلت لما وجب مهر المثل
بالعقد وجب ان ينصف بالطلاق قبل الوطئ قلنا هذا ليس بقياسي
وانما يعرف بالنص والنص قد ورد في المسمى دون غيره وكان
المهر مقدرا شرعا غير مضاف الى العبد عندنا وقال الشافعي تقديره
مفوض الى راي العاقدين كما كان البدل مفوضا الى رايهما في البيع
والاجارة عملا بقوله تع فان طلقها فلا تحل له ان تبتغوا باموالكم
لما فرغ من المسائل ذكر الادلة عقيبها على صنعة اللف والنشر قوله فان
طلقها متعلق بقوله صح وقد مر بيانه وان تبتغوا متعلق بقوله وجب
يعني يبين لكم ما يحل مما يحرم ارادة ان تبتغوا النساء بالمهور فيكون
ان تبتغوا مفعولا له ويجوز ان يكون بدلا من وراء ذلكم والابتغاء هو
الطلب بالعقد لا بالاجارة والمتعة لقوله تع غير مسافحين
والمراد منه العقد الصحيح اذ لا يجب المهر بنفس العقد الفاسد اجماعا
بل يتراخى الى الوطئ فيجب المال عند العقد عملا بالباء الموضوع للالصاق
فان قلت المفهوم من الاية ان العقد المشروع هو الملصق بالمال

فيلزم ان لا يكون العقد الذي نفي فيه المهر شرعا وقد حكم بصحة
ذلك قلت لا نسلم اللزوم لان المهر لا ينتفي بنفيه فيكون المال ثابتا
عند العقد سواء سماه او نفاه فمن اخر وجوب المهر الى الوطئ
فقد خالف النص وبطل مذهبه فان قلت ثبت في الحديث ان النبي ع م
زوجتكها بما معك من القرآن فعلم ان المهر ليس بمقدر بالمال قلت
هذا خبر الواحد وهو غير مقبول لمعارضته نص الكتاب او يقال الباء
للسببية لا للمعاوضة قد علمنا ما فرضنا عليهم هذا متعلق بقوله وكان
المهر وجه التمسك ان الفرض خاص موضوع بمعنى التقدير فيجب
ان يكون المهر مقدرا الا انه في تعيين المقدار مجمل فلحق البيان
بقوله لا مهر اقل من عشرة دراهم واما كونه مقدرا شرعا فلان
الكناية في قوله فرضنا لذات المتكلم فدل ذلك ان متولي التقدير
هو الشارع فمن لم يجعل المهر مقدرا شرعا كان مبطلا للنص
لا عاملا به اعترض عليه بانا لا نسلم ان الفرض خاص في التقدير بل هو
مشترك لانه يجيء بمعنى المقطع يقال فرض الخياط الثوب وبمعنى
البيان كما قال الله تع سورة انزلناها وفرضناها اي بيناها وبمعنى
الايجاب بل في الاية حمله على الايجاب اولى بقرينة قوله تعالى عليهم
لانه يقال اوجب عليه ولا يقال قدر عليه وبقرينة قوله تع وما ملكت
ايمانهم فان نفقة الاماء وكسوتهن واجبة عليهم ومعنى التقدير
لا يستقيم في حقهن لانه لم يقدر على الموالي للاماء شيء ويمكن ان
يجاب عنه بان الفرض حقيقة في معنى التقدير لانه غالب الاستعمال
فيه لا سيما في الشرع يقال فرض القاضي عليه النفقة اي قدرها
ويسمى التعويض فرائض لكونها سهاما مقررة واذا ثبت انه حقيقة
فيه ثبت انه مجاز في المعاني الباقية لان اللفظ اذا دار بين الاشتراك

والمجاز فالحمل على المجاز اولى لان قرينة واحدة في المجاز كافية وفي
المشترك يحتاج لارادة كل معنى من معانيه الى قرينة ولا نم ان قوله
تعالى وما ملكت ايمانهم قرينة على انه بمعنى الايجاب لان الواو بمثابة تكرار
الفعل وكانه قال تعالى قد علمنا ما فرضنا عليهم فيما ملكت ايمانهم فيكون الفرض
المقدر النايب عنه الواو بمعنى الايجاب والمذكور بمعنى التقدير كما في قوله
تعالى الم تر ان الله يسجد له من في السموات ومن في الارض الى قوله وكثير
من الناس لان معنى السجود المذكور الخضوع ومعنى المقدر في كثير من الناس
وضع الجبهة وهذا حقيقة وذلك معنى مجاز كذا قاله الشراح وفيه بحث
لان واو العطف اما ان يكون بمثابة الفعل السابق من حيث اللفظ
والمعنى اعني يسجد بمعنى الانقياد واما ان يكون بمثابته من حيث اللفظ
والعاملية لا من حيث المعنى والاول غير جايز لان السجدة بمعنى الانقياد
موجود في جميع الناس لا في كثير منهم وفي الثاني يلزم الحذف بلا دليل
اذ لا يقال زيد يضرب وعمرو على معنى يضرب عمرو ويراد من الضرب الاول
التسعر ومن الثاني استعمال الة الضرب ويمكن ان يجاب عنه بان قولهم
لا يجوز لانعدام القرينة على ان المراد من الضرب الاول التسعر ومن الثاني
استعمال الة الضرب والاية ليست كذلك لان فيها قرينة على ان المراد
من السجدة الاولى الانقياد ومن الثانية وضع الجبهة واما صلة عليهم
فلتضمنه معنى الايجاب ويمكن ان يقال سلمنا ان المراد به الايجاب
لكن المطلوب حاصل على ذلك التقدير ايضا لانه يصير التقدير قد علمنا
ما اوجبنا على الازواج من المهر ونحو ذلك وكل معلوم مقدر فيكون
مقدرا عند الله وذلك مجمل في حقنا فبين النبي عم بهذا ولئن
سلمنا ان المعلوم ليس بمقدر فما اوجب الله غير معلوم وذلك
مجمل فبين النبي عم ومنه اي من الخاص الامر وهو قول القائل

لغيره على سبيل الاستعلاء افعل احترز بالقيد الاول عن الفعل
والاشارة وبالقيد الثاني عن الدعاء والالتماس فان قوله افعل
بهذين الوجهين لا يكون امرا وقيد بالسبيل اشارة الى ان العلو في
الواقع ليس بشرط حتى ان صدر افعل ممن هو ادنى حالا من المامور
على وجه الاستعلاء يكون امرا ولهذا ينسب الى سوء الادب والمراد بقوله
افعل ما يكون مشتقا على طريقة افعل وهي القاعدة المشهورة في اخراج
الامر من المضارع ذكر في الشرح الاكمل وفيه نظر لخروج امر الغايب
عن التعريف والاصوب ان يقال مراده من افعل ما يدل على طلب فعل
ساكن الاخر فخرج بهذا قول من قال لمن دونه اوجبت عليك ان تفعل
ثم اعلم ان الامر يطلق على نفس صيغة افعل صادرة عن القايل على سبيل
الاستعلاء وعلى نفس التكلم بالصيغة وكذا القول يطلق بمعنى المقول
والمصدر ويمكن تطبيق التعريف المذكور على الاعتبارين ولكن كونه
بمعنى المقول اولى لان الامر والنهي من اقسام الانشاء والانشاء
قسم من اللفظ وللقايل ان يورد عليه بانه ان اراد اصطلاح العربية
فالتعريف غير جامع لان صيغة افعل عندهم امر سواء كان على طريق
الاستعلاء او غيره وان اراد اصطلاح الاصول فغير مانع لان
صيغة افعل على طريق الاستعلاء قد يكون للتهديد والتعجيز ونحو ذلك
وليست بامر لانه لم يستعمل للطلب قدم الامر لان ما يجب على المكلف
اولا الايمان وهو بالامر ويختص مراده اعلم ان لفظ الامر هو
اسم وله مسمى وهو صيغة افعل وله مسمى وهو الوجوب فلفظ
الامر خاص ومسماه ايضا خاص ولما بين الاول شرع في الثاني بقوله
يختص المراد من الامر وهو الوجوب بصيغة افعل لازمة لذلك المراد
حتى لا يستفاد الوجوب من الامر بهذه الصيغة واعلم ان اللفظ قد يكون

مختصا بالمعنى لا المعنى به كالمترادف وقد يكون على العكس كالمشترك
وقد يكون الاختصاص من الجانبين كالالفاظ المتباينة ولما كان
الاختصاص هنا من الجانبين تعرض المص لهما لجانب المعنى بقوله
ويختص مراده بصيغة ولجانب اللفظ بقوله لازمة وقدم لانه هو
المقصود من هذا الباب وفيه رد على من زعم ان الامر مشترك بين
الوجوب والندب والاباحة حتى لا يكون الفعل موجبا خلافا لبعض
اصحاب الشافعى فانهم ذهبوا الى ان فعل النبى م الذى ليس بسهو ولا طبع
مثل الاكل والنوم ولا مخصوصا به مثل وجوب التهجد موجب ومرجع
الخلاف الى اطلاق لفظ الامر على الفعل اذ لا خلاف بيننا وبينهم فى
ان الامر اسم لما هو موجب وان الوجوب لا يستفاد الا من الامر وانما
الخلاف فى ان الامر هل يطلق على الفعل حقيقة ام لا فعندهم
يطلق لقوله تع وما امر فرعون برشيد اى فعله لان الموصوف
بالرشد هو الفعل وعندنا لا يطلق تمسكوا بان النبى م شغل
عن اربع صلوات يوم الخندق فقضاهن مرتبة وقال صلوا كما رأيتمونى
اصلى فجعل المتابعة لازمة فثبت ان فعله موجب للمنع عن الوصال
هذا اشارة الى تمسك العامة وهو ما روى انه عليه السلام واصل
فواصل اصحابه فانكر عليهم الموافقة فى وصال الصوم بقوله م
ايكم مثلى يطعمنى ربى ويسقينى فدل ان فعله ليس بموجب والا
لما صح الانكار عليهم وخلع النعال وهو ما روى ان النبى م كان
يصلى باصحابه اذ خلع نعليه فخلعوا نعالهم فلما قضى صلوته قال ما
حملكم على القائكم نعالكم قالوا رأيناك القيت نعليك قال ان
جبرائيل اخبرنى ان فيهما قذرا اذا جاء احدكم المسجد فلينظر فان
رأى فى نعليه قذرا فليمسحه وليصل فيهما هذا دليل على ان الفعل غير

فيهما

موجب والا لما انكر عليهم كذا فى الكشف وجامع الاسرار ولقائل
ان يقول الانكار لم يكن للمتابعة بل لان صوم الوصال كان مخصوصا
به م ولهذا علل بقوله يطعمنى ربى ويسقينى وكذا فى خلع النعال
علل الانكار باخبار جبرائيل م وهو كان مخصوصا به م وكيف يجوز
الانكار على نفس الاتباع وقد امرنا به بقوله تع فاتبعونى يحببكم
الله وايضا هذا الدليل مشترك الالزام بان يقال لو لم يكن موجبا
للاتباع لما اتبعت الصحابة وفهمهم الاتباع دليل لهم والوجوب
استفيد بقوله م صلوا كما رأيتمونى اصلى لا بالفعل اذ لو كان
الفعل موجبا لما كان الى الامر حاجة هذا جواب عن تمسكهم بالحديث
ويسمى الفعل به اى الامر لانه سببه اى الامر سبب الفعل فهو مأمور
به فقيل له امر تسمية للمفعول بالمصدر هذا جواب عن تمسكهم بالاية
لكنه جواب تسليمى لانه كان له ان يمنع ويقول لا نم ان المراد من
الامر الفعل بل المراد منه القول لان الرشد بمعنى الصواب فالقول
متصف به كالفعل ولئن سلم ذلك فاطلاقه مجاز لانه سببه الا
ان الامر بمعنى الفعل يجمع على امور وبمعنى القول على اوامر كذا فى
الكشف لكنه غير مستقيم لان امرا على صيغة فعل لا يجمع على فواعل
البتة اللهم الا ان يجعل اوامر جمع آمرة مجازا كان صيغة افعل
جعلت آمرة مجازا وعلى هذا التأويل جمع نهى على نواه ويمكن
ان يقال يجوز ان يكون اوامر جمعا لامر مبنيا على غير واحده نحو اراهط
فى رهط وموجبه اى موجب الامر المطلق الوجوب لا الندب كما ذهب
اليه بعض الفقهاء كقوله تع فكاتبوهم متمسكين بانه لطلب الفعل
فلا بد من ترجيحه على الترك فادنى الترجيح الندب والاباحة كقوله
تع فاصطادوا لان الامر يقتضى حسن المأمور به ومن ضرورته التمكن

من الاقدام و ذلك بالاباحة والتوقف كما ذهب اليه طائفة من ان
الامر مشترك بين هذه الثلاثة لانه مستعمل في هذه المعاني من غير
ترجيح احدها والاصل في الاستعمال الحقيقة فاذا صدر امر لا بد ان يتوقف
فيه مالم يوجد قرينة تعين احدها قلنا هذا فاسد لان الصحابة امتثلوا
اوامر رسول الله صلى الله عليه وسلم من غير توقف ولو لم يكن موجبا للطلب لو دليلا
اخر للعمل به سواء كان بعد الحظر او قبله يعني موجبه الوجوب عندنا
سواء كان الامر واردا بعد المنع او قبله هذا رد لقول بعض اصحاب
الشافعي فانهم قالوا موجبه في اغلب الاستعمال قبل الحظر الوجوب
وبعده الاباحة كقوله تعالى واذا حللتم فاصطادوا قلنا الاباحة ما فهمت
من الامر بل من قوله تعالى قل احل لكم الطيبات وما علمتم من الجوارح والحظر
السابق لا يصلح دليلا عليها لانه كما جاز الانتقال من المنع الى الاذن
جاز ان ينتقل الى الوجوب والاستعمال مشترك على انه جاء بعد
الحظر الوجوب كقوله تعالى فاذا انسلخ الاشهر الحرم فاقتلوا المشركين
ولئن سلمنا انها فهمت من الامر لكن كلامنا في الامر المجرد عن القراين
وما ذكرت مع قرينة دالة على عدم الوجوب وهي ان الاصطياد شرع
لنا ولو وجب لكان علينا لانا اثمنا على الترك فيعود الامر على
موضوعه بالنقض لانتفاء الخيرة عن المامور بالامر هذا دليل بقوله
وموجبه الوجوب وهو قول عامة العلماء بالنص وهو قوله تعالى ما منعك
ان لا تسجد اذ امرتك بعد قوله اسجدوا لآدم فانه ورد في معرض الذم على
المخالفة فعلم ان لا اختيار للمامور في فعل ما امر به وهو دليل الوجوب
وقيل المراد بالنص قوله تعالى وما كان لمؤمن ولا مؤمنة اذا قضى الله و
رسوله امرا ان يكون لهم الخيرة من امرهم واستحقاق الوعيد لتاركه
لقوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن امره اي امر النبي صلى الله عليه وسلم ان تصيبهم

فتنة او يصيبهم عذاب اليم فالله تعالى خوفهم وحذرهم من اصابة
الفتنة في الدنيا او العذاب في الاخرة بسبب مخالفتهم الامر لان
تعليق الحكم بالوصف مشعر بالعلية ولا يكون في مخالفة الامر
خوف الفتنة الا اذا كان المامور به واجبا فان قلت قوله عن
امره ليس بعام لانه مفرد فلا يقتضي ان يكون مخالف كل امر مامورا
بالحذر قلت انه عام لانه يجوز استثناء مخالفة كل واحد من افراد الامر
عنه وجواز الاستثناء علامة العموم فان قلت يجوز ان يراد بمخالفة
الامر انكار حقيته فلا يدل على وجوب اتيان المامور به قلنا موافقة
الشيء عبارة عن تقرير مقتضاه ومقتضى الامر هو اتيان المامور به
ومخالفته تركه واما اعتقاد حقية الامر فانما هو موافقة الدليل الدال
على حقيته لا موافقة الامر فان قلت هذا انما يتم على تقدير وجوب
الحذر وهو عين النزاع قلنا المفهوم من الآية التهديد والحاق
الوعيد فيجب ان يكون مخالفة الامر حراما ليلحق به الوعيد و
دلالة الاجماع لانهم اجمعوا على ان الموضوع لطلب الفعل هو الامر
فيكون الطلب كاملا لان الاصل في كل شيء الكمال وكمال الطلب انما يكون
اذا لم يرخص الطالب في ترك المامور به اذ لو رخص لم يكن طالبا من
كل وجه وهذا الاجماع يدل على ان موجب الامر الوجوب وانما قال
دلالة الاجماع لان الاجماع المذكور لم ينعقد على نفس المدعى وانما
يدل عليه فان قلت لا نسلم الاجماع لان غير الامر ايضا يدل على الطلب
ولهذا لو قال الشارع اوجبت عليك او طلبت منك يثبت
الوجوب قلنا كلامنا في الموضوع للطلب وما ذكرت اخبار عن الطلب
لا موضوع له والمعقول اي الدليل العقلي وهو ان لكل مقصد من
مقاصد الفعل كالماضي والاستقبال والحال مختص بعبارة

والايجاب اعظم مقاصد الفعل لانه مناط الثواب والعقاب فلان
يوضع له عبارة كان اولى وهو الامر فان قلت هذا اثبات اللغة
بالقياس وهو باطل قلت القياس لاثبات عدم اصالة المشترك
لا لاثبات اللغة وقيل المعقول وهو ان السيد اذا امر غلامه بفعل
ولم يفعل استحق العقاب ولولا الامر للوجوب لما حسن ذلك وقد
يقال الامر متعد لازمه الايتمار فالامر لا يتحقق بدون الايتمار كما لا
يتحقق الكسر بدون الانكسار نظرا الى اصل الوضع لكن لو كان الوجود
لازما للامر لسقط اختيار العبد بالكلية وصار ملحقا بالجمادات
وهو باطل فنقل الشارع الوجود الى الوجوب لانه مفض الى الوجود
قضاء لحق اللفظ بالقدر الممكن والمراد بقولنا الامر حقيقة في الوجوب
الحقيقة الشرعية لا اللغوية لان الوجوب ليس الا بحسب الشرع وفيه
نظر اما اولا فلان الخلاف في صيغة الامر نحو افعل وغيره لا في لفظ
الامر فلا يكون الدليل واردا على المدعى واما ثانيا فلانه لا يخلو اما ان
اراد به اللازم الحقيقي او اللغوي لا سبيل الى الاول لتحقق الامر عند
انتفاء الايتمار يقال امرته ولم يأتمر ولا الى الثاني لانا لا نم ان الايتمار
بمعنى الامتثال لازم بل بمعنى صيرورته مأمورا كالكسر لازم الانكسار
بمعنى صيرورته منكسرا كيف وان الايتمار بمعنى الامتثال ليس بلازم بل
هو متعد يقال ايتمر امر فلان اي امتثله واذا اريد به الاباحة او
الندب لما تبين ان موجب الامر هو الوجوب وقد كان يطلق على
الندب والاباحة شرع في بيان وجه ذلك الاطلاق فقيل انه
حقيقة فيه لانه بعضه وهو مختار فخر الاسلام يعني ان الاباحة جز
ء الوجوب اذ الشيء ما لم يكن مباحا لا يكون واجبا وكذا الندب
جزء منه لان الواجب ما يثاب على فعله ويعاقب على تركه والمندوب

ما يثاب على فعله ويعاقب على تركه والمندوب ما يثاب على فعله
ولا يعاقب على تركه فكان حقيقة فيه كما لو اريد من العام بعضه
وكما لو اطلق لفظ الانسان على مقطوع اليد فكان حقيقة قاصرة
وقيل لا اي قال الكرخي والجصاص لا يكون حقيقة لانه جاز اصله
اي اصل الموضوع له وهو الوجوب يعني لازم الندب والاباحة عدم
استحقاق العقوبة بتركه ولازم الايجاب استحقاقها بتركه فيكون
الوجوب والاباحة والندب غيرين للتنافي بين لازميهما فاستعمال
الامر فيهما يكون مجازا فان قلت كيف اختار فخر الاسلام كونه
حقيقة فيهما وكونهما جزئين من الوجوب غير مسلم اذ ليس الندب
والاباحة مجرد جواز الفعل حتى يكون جزءا من الوجوب بل الثلاثة
انواع متباينة داخلة تحت جنس الحكم تختص الوجوب بامتناع
الترك والندب بجوازه مرجوحا والاباحة بجوازه على التساوي
وعلى تقدير جزئيتهما يكون استعمال اللفظ في غير ما وضع له فينبغي
ان يكون مجازا قلت ليس معنى كون الامر للندب او الاباحة
انه يدل على جواز الفعل وجواز الترك مرجوحا او متساويا حتى
يكون المجموع مدلول اللفظ للقطع بان الصيغة لطلب الفعل ولا
دلالة لها على جواز الترك اصلا بل معناه انه يدل على الجزء الاول
من الندب او الاباحة وهو جواز الفعل الذي هو بمنزلة الجنس لهما
وللوجوب من غير دلالة اللفظ على جواز الترك او امتناعه وانما
يثبت ذلك بالقرينة ولا خفاء في ان مجرد جواز الفعل جزء من
الوجوب المركب من جواز الفعل مع امتناع الترك فاستعمال
الصيغة الموضوعة للوجوب في مجرد جواز الفعل من قبيل استعمال
الكل في جزئه فان قلت فعلى هذا لا فرق بين قولنا هذا الامر للندب

او الاباحة اذ المراد انه مستعمل في جواز الفعل قلت المراد بكونه
للندب انه مستعمل في جواز الفعل مع قرينة دالة على اولية الفعل
والمراد بكونه للاباحة انه خال عن ذلك كما اذا قلنا رمى حيوان وطار
حيوان يعلم من الاول انه انسان اراد فخر الاسلام من غير الموضوع له
المعنى الخارجي بناء على عدم اطلاق الغير على الجزء على ما عرف من تفسير
الغير في علم اصول الكلام وهذا بحث دقيق لا يتم الا بما مر من التحقيق
وبه سقط نظر بعض الشارحين بان الاباحة ليست بعضا من الوجوب
اصلا ولا يقتضي اي الامر المطلق التكرار اي لا يوجبه لما فرغ عن بيان
اختصاص الامر بالوجوب وعكسه اراد ان يبين ان هذا الاختصاص
هل يوجب التكرار بلا قرينة اولا وان لم يوجب هل يحتمله اولا والتكرار
ان تفعل ثم تعود اليه قال بعض اصحاب الشافعي انه يوجب التكرار
المستوعب لجميع العمر الا اذا قام دليل يمنعه لان اقرع بن حابس
كان من اهل اللسان فهم التكرار من الامر بالحج فقال ألعامنا هذا
ام للابد فان قلت لو فهم لما سئل قلت سأله لعلمه ان لا حرج في الدين
وان في حمل الامر على موجبه من التكرار حرجا عظيما قيدنا الامر بالمطلق
لان الامر المقيد بقرينة التكرار او المرة يفيد ذلك اتفاقا ولا يحتمله
وقال الشافعي يحتمله لان اضرب مختصر من اطلب منك ضربا والنكرة في
الاثبات تختص لكنها تحتمل العموم وتحمل عليه بقرينة تقترن بها كقوله
تعالى وادعوا ثبورا كثيرا وصفه بالكثرة ولو لم يحتمله لما صح ذلك سواء
كان معلقا بالشرط كقوله تعالى وان كنتم جنبا فاطهروا او مخصوصا بوصف
كقوله اقم الصلوة لدلوك الشمس فان الامر للصلوة مقيد بتحقق وصف
الدلوك اي غروبها او لم يكن قال بعض اصحاب الشافعي انه يفيد التكرار
اذا كان معلقا بشرط او مقيدا بوصف لان الغسل يتكرر بتكرر

الجنابة والصلوة تتكرر بتكرر الدلوك لان في الكتاب ورد هكذا
وفي السنة ايضا كقوله عم الوضوء من كل دم سائل اي ليتوضأ
والوضوء يتكرر بتكرر الدم لكنه اي مفهوم الامر يقع على اقل جنسه
اي جنس الفعل المأمور به وهو الفرد حقيقة بلا نية ويحتمل الكل اي
كل الجنس من حيث انه فرد اعتباري حتى اذا قال رجل اي الزوج
لامرأته طلقي نفسك انه يقع على الواحدة الا ان ينوي الزوج الثلاث
فيقع الثلث ان طلقت نفسها ثلثا وانما احتيج فيه الى النية لانه محتمل
ولا تعمل نية الاثنتين يعني لو نوى الزوج من قوله طلقي طلقتين
لا تصح لانه ليس بفرد حقيقة ولا اعتبارا والحاصل ان الفرد الحقيقي
موجبه والاعتباري محتمله والعدد لا يوجبه ولا يحتمله والاصل
ان موجب اللفظ يثبت باللفظ ولا يفتقر الى النية ومحتمل اللفظ
لا يثبت الا اذا نوى وما لا يحتمله اللفظ لا يثبت وان نوى فان قلت
لو لم يحتمل الفرد العدد لما صح تفسيره به في قوله طلقي نفسك ثنتين
قلنا لا نسلم انه تفسير بل تغيير لان مطلق الامر وقوعه على الفرد الحقيقي
فتقييده به يخرجه عن موضوعه الاصلي ولهذا قالوا يقع الطلاق
بالعدد لا بالصيغة حتى اذا قال لامرأته طلقتك ثلثا او قال واحدة
فماتت قبل ذكر العدد لا يقع شيء ولقائل ان يقول هذا بعد التسليم
مشكل لان الواحد موجبه فكيف يكون اقترانه به تغييرا بل يكون تقريرا
الا ان تكون المرأة امة فتصح نية الثنتين لانهما جنس طلاقها وكذا
لو قال لاجنبي طلق امرأتي الا ان في المرأة يقتصر على المجلس حتى
اذا قامت من المجلس لم يبق لها ولاية التطليق وفي الاجنبي
لا يقتصر فان قلت قوله طلقتك مثل طلقي فهلا لا يقع فيه نية
الثلث قلت لا لانه اخبار وهو يقتضي وجود المخبر به بالضرورة

ليثبت صدقه وهي ترتفع بالوحدة لان المقتضى لاعموم له واما قوله
طلقي فامر وله اثر في ايجاد المامور به وهو الطلاق فصار الطلاق
مذكورا حكما فصح التعميم فيه لان صيغة الامر مختصرة من طلب الفعل
وهو المفهوم من مصدره بالمصدر اى بلفظ المصدر الذى هو فرد
سواء قدر معرفا او منكرا هذا دليل المذهب المختار وهو ان الامر لا يوجب
التكرار ولا يحتمله وبين الفرد والعدد تناف لان الفرد ما لا تركب فيه
والعدد مركب فالمفرد لا يقع على العدد ولقائل ان يقول قوله هو فرد
ان اراد به انه موضوع للفرد من حيث هو فلا نم ذلك لانه موضوع
للطبيعة الجنسية مطلقا من غير اشعار بالوحدة ولهذا قالوا المصدر
لا يثنى ولا يجمع الا عند قصد الانواع او العدد وان اراد ان لفظ
فرد بمعنى انه ليس بتثنية فمسلم ولكن لا نم ان ذلك مانع من احتمال
العدد وانما يكون كذلك لو لم يكن موضوعا للجنس كالانسان قال الله تعالى
ان الانسان لفي خسر ولا نعني باحتمال الامر العموم والتكرار سوى
انه يراد ايقاع كل فرد من افراد الفعل ومعنى التوحد مراعى في الفاظ
الوحدان جمع واحد كركبان جمع راكب واضافته كاضافة خاتم فضة
وذلك بالفردية والجنسية والمثنى بمعزل اى بمكان بعيد منهما اى من
الفردية والجنسية وما تكرر من العبادات فباسبابها هذا جواب عمن قال
الاوامر المعلقة او المقيدة تتكرر يعني تكرار مدلولات اوامر الشرع
باعتبار تكرار الشرط الذى هو في معنى العلة او الوصف الذى هو علة
فان قلت كلامنا في تكرار موجب الامر وهو وجوب الاداء والاسباب لا تعلق
لها في ذلك بل المتعلق به نفس الوجوب فلا يكون مما نحن فيه قلت التكرار
في وجوب الاداء لا يكون الا بتكرر نفس الوجوب والسبب الى حصل ان
الفريقين قائلون بالتكرار لكنا نسنده الى السبب وهم يسندونه الى

الى الامر بناء على ان نفس الوجوب ووجوب الاداء ثابتان بشيء
واحد عندهم فان قلت هذا مشكل بقوله ان دخلت الدار فانت
طالق لا يتكرر الطلاق بتكرر الدخول قلت الانسان اذا جعل
شيئا علة للحكم لم يلزم من تكرره تكرر الحكم الا يرى انه لو قال اعتقت
غانما لسواده وكان له عبد اخر اسود فانه لا يعتق عليه ولو جعل
الشارع شيئا علة للحكم يلزم من تكرره تكرره باجماع القايسين
لا بالاوامر بموجب اللغة حتى لو قال لعبده اشتر اللحم ان دخلت
السوق فالامر لا يقتضي التكرار بالاجماع وان احالوا ذلك على
الدليل احلنا ما تكرر ايضا على الدليل لا على الامر وعند الشافعي لما
احتمل التكرار تملك المرأة في قوله طلقي نفسك ان تطلق نفسها
ثنتين اذا نوى الزوج بهما لانه نوى محتمل كلامه وان لم ينو او
ينوي فلها ان تطلق واحدة وكذا عندهم فان موجبه التكرار لكنه
اذا نوى فلها ان تطلق واحدة وثنتين وثلاثا وكذا اسم الفاعل
يدل على المصدر ولا يحتمل العدد اختلف في السارق هل يقطع
اطرافه الاربعة ام لا فعندنا لا تقطع وان سرق ثانيا تقطع رجله
اليسرى وان سرق ثالثا يحبس حتى يتوب والشافعي قال
ان سرق ثالثا يقطع يده اليسرى وفي المرة الرابعة يقطع رجله
اليمنى لقوله عم من سرق فاقطعوه وان عاد فاقطعوه وان
عاد فاقطعوه ولنا قوله تع السارق والسارقة فاقطعوا ايديهما
والايدي جمع عام متناول لليمنى واليسرى فمن حملها على اليمين ابطل
اطلاق الايدي وصيغة الجمع ايضا لان لهما يمينين لا ايمانا وذلك
جرى مجرى النسخ عندكم وائمتنا تمسكوا بان مصدر السارق
والسارقة لا يحتمل العدد حتى لا يراد به السرقة الا سرقة واحدة

لانه لو اراد كل السرقات لم يجب القطع الا بعدها وذلك لا يعرف
الا بموت السارق وذلك منتف بالاجماع وبالفعل الواحد لا يقطع
الايد واحدة وهي اليمنى بالسنة قولا وفعلا وبقرأة ابن مسعود ايمانهما
مكان ايديهما وبالاجماع فلم يبق اليسرى مرادة فلم يمكن هنا تكرار
القطع بتكرار السرقة لفوات المحل وهو اليمين بخلاف تكرر الجلد بتكرر
الزنا لان المحل وهو البدن باق والجواب عن الشافعي ان قراءة ابن
مسعود مشهورة يجوز تقييد المطلق بها عندكم غير مفيد لانه استدلال
بما لا يراه نعم يصار الى مثل ذلك اذا كان في مقام الدفع واما في مقام
الدفع واما مقام الاستدلال فلا يفيده وصيغة الجمع يكون مجازا عن
التثنية كما في صغت قلوبكما وحكم الامر لما فرغ من بيان موجب الامر
وعدم احتماله التكرار شرع في بيان ذلك الواجب وهو بالقسمة
الاولية نوعان اداء وهو تسليم عين الواجب اي اخراجه من العدم
الى الوجود اذ تسليم كل شئ بما يناسبه قوله تسليم كالجنس يشمل الاداء
والقضاء والنفل وبقوله عين الواجب خرج القضاء والنفل بالامر
هذا اشارة الى ان المراد منه افعال الجوارح لا ما في الذمة قبل الامر
وهو نفس الوجوب او هو وصف في الذمة لا ينصرف فيه فان قلت
تسليم الافعال وهي اعراض غير متصور قلنا لها حكم الجواهر شرعا ولهذا
توصف بالبقاء فان قلت تسليم العين كيف يتصور والديون تقضى
بامثالها لا باعيانها قلت العينية والمثلية ليست بالقياس الى
ما في الذمة بل بالقياس الى ما علم من الامر فان المامور به ان كان عين
ما علم به فهو الاداء زاد صاحب المنتخب قيدا وهو الى مستحقه في الاداء والقضاء
لان التسليم الى غير مستحقه لا يكون اداء ولا قضاء فنقول لا احتياج الى
هذا القيد لان قوله بالامر يفهم منه التسليم الى مستحقه لان الامر ورد به او

تقييد المطلق به

لان ذلك ليس بالامر بل بالسبب فيسقط
ما قيل كيف يمكن تسليم نفس الوجوب

٨١

اولان معنى التسليم تحصيل السلامة وهو في اداء ما وجب انما يكون اذا
سلم الى مستحق وزاد بعض قيدا آخر وهو في وقته لان التسليم في غيره
لا يكون اداء فنقول انما اهمل المص هذا القيد ليعم غير الموقت كالزكوة
والكفارات يقال ادى زكوة ماله وطعام كفاراته اعلم ان هذا التعريف
على قول من خصص الامر بالوجوب واما على قول من جعله حقيقة في الندب
فالاداء تسليم ما طلب من العمل بعينه فيدخل فيه النفل وقضاء وهو تسليم
مثل الواجب به اي بالامر فلا يقضي النفل لانه غير مضمون بالترك واما
اذا شرع به فافسده فيقضي لكونه واجبا عليه بالشروع فان قلت كان
عليه ان يزيد قوله من عنده اي عند المامور بان يكون حقه اذ لو صرف
دراهم الغير الى دينه لا يكون قضاء قلنا الواجب بالامر تسليم مثل الواجب
من عنده لا تسليم مثل الواجب مطلقا فلا احتياج الى هذا القيد ويستعمل
احدهما مكان الآخر اي يستعمل الاداء مكان القضاء كقوله نويت ان
اؤدي ظهر الامس والقضاء مكان الاداء كقوله تعالى فاذا قضيت الصلوة
فانتشروا في الارض اي اديت لان المراد منها الجمعة وهي لا تقضى
مجازا وهو من كلام المص متعلق بالقسمين حتى يجوز الاداء بنية القضاء
وبالعكس في الصحيح لان كل واحد منهما خاص في معناه اصطلاحا فاذا
استعمل في غيره يكون مجازا وجعل فخر الاسلام القضاء حقيقة في
معنى الاداء لانه لفظ متسع يجئ بمعنى الفراغ وهو موجود في تسليم العين
والمثل والاداء فيه معنى شدة الرعاية في الخروج عما لزمه وذا في تسليم
عين الواجب والقضاء يجب بما يجب به الاداء وهو الامر عند المحققين
من اصحابنا وبعض اصحاب الشافعي خلافا للبعض وهم العراقيون من
اصحابنا وعامة اصحاب الشافعي فانهم قالوا القضاء يجب بامر جديد
لان الواجب في العبادة الموقتة انما عرف قربة في وقتها وقد فات

فضيلة الوقت بحيث لا يمكن تداركها كما قال ثم من فاته صوم يوم
من رمضان لم يقضه صيام الدهر كله فلا بد من امر آخر يعرف به ان
القضاء مماثل لما فات واستدل المحققون بان الشرع اوجب قضاء
الصلوة والصوم عند الفوت لان الحق الثابت انما يسقط بالاداء
او باسقاط من له الحق وكلاهما منتف فحين ما فات كان باقيا في ذمته مضمونا
ومقدورا على مثله لان النفل شرع له من جنسه وهو مثل له فامر بصرف ما له
من النفل الى ما عليه من القضاء **فان قلت** على هذا ينبغي ان لا يقضي المغرب
لان ثلث ركعات نفل غير مشروع **قلنا** لا نم فان الوتر سنة على قولهما واحدى
الروايات عن ابي حنيفة ولو سلم فقضاؤها ثبت بقوله ثم من نام عن صلوة
او نسيها فليصلها اذا ذكرها فان ذلك وقتها **فان قلت** النص ورد في الناسي
والنايم والمدعى اعم **قلت** الاستدلال ليس بعبارة الدليل لانه اخص وهو بدلالته
وانما ذكر النايم والناسي اشارة الى ان المؤمن ليس من شانه ان يترك
الصلوة متعمدا فترك القياس به فلما كان وجوب القضاء في الصوم والصلوة
معقولا لانه اوجب ما قدر عليه وهو اصل الواجب واسقط ما لم يقدر عليه
وهو فضل الوقت الحق به المنذورات المتعينة كمن نذر صوم يوم الخميس
ولم يصم فان قضاءه واجب عليه عند المحققين وغير واجب عند غيرهم لعدم
ورود النص فيه وفيما يظهر فائدة الخلاف هذا اذا فات المنذور بمرض او
غيره اما اذا فوته وجب القضاء اتفاقا لانه لما فوته فقد التزمه ثانيا وهو
عندهم بمنزلة نذر مقصود وقال ابو اليسر الفوات والتفويت سواء عندهم
فعلى هذا يظهر ثمرة الخلاف في التخريج قال الشيخ قوام الدين الاتقاني الصحيح
عندي قول العراقيين لان الامر بالاداء في وقت بعينه لا يتناول ما بعده
كمن امر عبده بفعل يوم الجمعة لا يقال انه مأمور به بعده ولو امر به يكون بغير
الامر الاول واليه مال الامامان الغزالي والرازي قال فخر الاسلام القول

اشبه

الاول اشبه بمسائل اصحابنا فانهم قالوا من فاتته صلوة في الحضر
قضاها في السفر اربعا ولو فاتته صلوة في السفر قضاها في الحضر ركعتين
ومن فاتته صلوة الليل مع الامام قضاها في النهار جهرا ولو فاتته صلوة
النهار قضاها بالليل سرا وللقائل ان يقول وجوب مراعاة الجهر وعدمه
وكذا القصر والاتمام باعتبار ان وجوب القضاء باعتبار المثل لا لانه وجب
بالسبب الاول **فان قلت** اذا فاتت صلوة من مريض قادر على الايماء فقط
فقضاها في الصحة يقضيها كصلوة الاصحاء وكذا اذا فاتت صلوة
في الصحة فقضاها في المرض يجزيه الايماء فلو كان حال الاداء معتبرا لما
جاز ذلك **قلت** ما صلى بالايماء في الفصل الاول كان للضرورة فاذا
صح زال الضرورة فزال ما ثبت بها وفي الفصل الثاني ثبت الضرورة
فثبت الايماء **فان قلت** اذا وجب القضاء فيهما بالنص كيف يستقيم قولكم
القضاء يجب بما يجب به الاداء **قلت** عرف بالنص ان الواجب
ما سقط وهذا الطلب تفريع ما وجب بالامر ولهذا سمي قضاء **فان قلت**
اذا وجب قضاء المنذورات بالقياس يكون القضاء بسبب جديد لا بما وجب
به الاداء **قلنا** القياس مظهر لا مثبت فيكون بقاء وجوب المنذور ثابتا
بالنص الوارد في بقاء وجوب الصوم والصلوة فيكون الوجوب
في الكل بالسبب السابق وفيما اذا نذر ان يعتكف شهر رمضان
فصام ولم يعتكف انما وجب القضاء بصوم مقصود وهذا اشارة الى
سؤال وارد على قول المحققين وهو ان يقال لو كان القضاء بالسبب
الاول لكان ينبغي ان لا يجب القضاء في هذه المسئلة كما ذهب اليه
ابو يوسف اذ لا اثر للنذر الموجب للاعتكاف في ايجاب الصوم
لكونه مضافا الى رمضان ولا يمكن ايجاب القضاء بلا صوم لانه
لا اعتكاف الا بالصوم مع ان قضاءه واجب بصوم مقصود

بالاتفاق ولجاز قضاؤه في رمضان آخر كما ذهب اليه زفر لانه مثل
الاول في الشرف مع انه لم يجز فعرفنا ان وجوب القضاء غير مضاف
الى السبب الاول بل الى التفويت لعود شرطه الى الكمال جواب عما
اورد يعني انما وجب القضاء بصوم مقصوم لان النذر كان موجبا للصوم
اذ لا اعتكاف بدونه ولهذا لو نذر ان يعتكف ليلة واحدة لا يصح لعدم
شرطه وهو الصوم ولكن يسقط الصوم المقصود بشرف الوقت ولما انفصل
الاعتكاف عن صوم الوقت بان لم يعتكف صار ذلك النذر بمنزلة نذر
مطلق عن الوقت فعاد شرطه الى الكمال بان وجب الاعتكاف بصوم مقصود
لزوال المانع وهو رمضان وفيما قاله ابو يوسف اسقاط الاصل الذي هو
الاعتكاف لتعذر التبع وهو الصوم وما قلناه اولى لان الاكتفاء بشرف
الوقت وعدم ايجاب صوم مقصود كان رخصة وكان فيه نقصان فلما اوجبناه
بصوم مقصود عاد من النقصان الى الكمال فلم يجز قضاؤه في رمضان
آخر لان الاعتكاف الواجب مطلق لم يتأد في صوم رمضان لان الشرف
الحاصل بالقصد يزداد اثره على الشرف الحاصل من التضمن كما ان
التنفل بتحريمة مبتدأة افضل من نفل حصل في تحريمة فرض كمن اسلم
في الجزء الناقص لا يجوز له القضاء في مثل ذلك لعود شرطه الى الكمال
فان قلت على هذا كان ينبغي ان لا يتأدى ذلك الاعتكاف في صوم
قضاء ذلك الشهر كما لو نذر مطلقا قلت امتناع وجوب الصوم في ذلك
الاعتكاف يجوز ان يكون لشرف الوقت وان يكون لاتصاله بصوم
الشهر فان زال الشرف لم يزل الاتصال لبقاء الخلف وهو القضاء
فيجوز لبقاء احدى العلتين وفيه نظر لان الاتصال بالقضاء غير الاتصال
بالاداء ولئن سلم ان الاتصال علة فهو باعتبار شرف الوقت وقد
فات كذا قاله صاحب الكشف وللقائل ان يقول العلة الاتصال بصوم

الشهر مطلقا وهو موجود فان قلت الشرط يراعى وجوده ولا يجب
كونه مقصودا كما لو توضأ للتبرد يجوز به الصلوة ورمضان الثاني
على هذه الصفة قلت حدوث صفة الكمال منع الشرط عن مقتضاه فلا بد
ان يكون مقصودا لا لان القضاء وجب بسبب آخر وهو التفويت
لانه لما فوته التزمه ثانيا فالتفويت سبب لوجوب القضاء بمنزلة
نص مقصود وعندهم قلنا القياس كما دل على وجوب القضاء بالتفويت
دل على وجوبه بالفوات والاداء انواع اداء محض وهو ما لم يكن فيه شبهة
القضاء وهو منقسم على نوعين كامل وهو الذي يؤديه الانسان مع توفير
حقه من الواجبات والسنن والاداب وقاصر وهو ما يؤديه ببعض اوصافه
وما هو شبيه بالقضاء كالصلوة بجماعة في المكتوبات والوتر في رمضان
والتراويح والجماعة في غير با نقصان كالاصبع الزائدة هذا مثال للكامل
والصلوة منفردا مثال للقاصر وقصورها لعدم الوصف المرغوب فيه
وهو الجماعة وفعل اللاحق بعد فراغ الامام وهو الذي ادرك اول الصلوة
وفاته الباقي كمن نام خلف الامام ولم ينتبه الا بعد فراغ الامام فهو مؤد
اداء شبه القضاء اما انه اداء فلبقاء الوقت واما انه يشبه القضاء فلانه
قد التزمه مع الامام وقد فاته ذلك الملتزم لان الاداء مع الامام حيث
لا امام محال بل هو مثله والاتيان بالمثل قضاء ولكن لكونه قضاء باعتبار
الوصف واداء باعتبار اصل الفعل قلنا انه اداء يشبه القضاء لا بالعكس
لان الوصف تابع والتسمية باعتبار الاصل اولى قيد باللاحق لان فعل
المسبوق وهو ما فات منه اول الصلوة اداء محض قاصر لكن قصوره
دون قصور فعل المنفرد لانه منفرد اداء وتحريمة والمسبوق منفرد
فيما سبق وليس في فعله شبه القضاء حيث لم يلتزم الاداء مع الامام
فيما سبق فان قلت كيف جعلت المسبوق مؤديا وقد جعله صاحب

الشرع قاضيا حيث قال وما فاتكم فاقضوا **قلنا** سماه قاضيا مجازا لما
فيه من اسقاط الواجب او سماه قاضيا باعتبار حال الامام ونحن جعلناه
مؤديا باعتبار الوقت حتى لا يتغير فرضه بنية الاقامة ولا يصير اربعا
هذا تفريع لكون فعل اللاحق شبيها بالقضاء هذه المسئلة مصورة
في مسافر اقتدى بمسافر فنام ثم انتبه بعد فراغ الامام فاحدث فذهب
الى مصره فتوضا او نوى الاقامة في موضعها بعد فراغ امامه حال اداء
ما بقي عليه من غير تكلم علم من القيد الاول ان الامام لو كان مقيما والمقتدي
مسافرا يتغير فرضه ومن الثاني ان نية الاقامة لا بد ان يكون في موضعها
اذ هي في غيره كالمفازة لغو لان حاله مبطل عزيمته ومن الثالث انه
اذا لم يفرغ الامام ونوى المقتدي الاقامة يتغير فرضه لان نية الاقامة
اعترضت على الاداء ومن الرابع انه اذا تكلم يبطل صلوته ويجب عليه
الاستيناف فيتغير فرضه لكونه مؤديا قال مولانا سراج الدين الهندي
ولقائل ان يقول انه مؤد حقيقة وقاض شبهة فباعتبار كونه مؤديا
يقتضي تغير فرضه الى الاربع وباعتبار شبهة القضاء لا يقتضي فلم رجحتم
الشبهة على الحقيقة وكان العكس اولى احتياطا لامر العبادة الى هنا
كلامه ويمكن ان يجاب عنه بان هذا لا يسمى ترجيحا بل عملا بالشبهين
فلو عمل بما قال هذا يكون اهدارا لجهة القضاء بالكلية ومنها اي من
انواع الاداء هذا شروع في بيان الانواع في حقوق العباد وقدم حقوق
الله القديم في الذكر لانه اولى بالتقديم وقدم الاداء على القضاء لان
الاداء اصل والقضاء خلف عنه رد عين المغصوب وهو اداء كامل
لانه سلم عين الواجب بحسب الحقيقة وكذا يكون اداء كاملا لو رد عين
الواجب باعتبار الشرع كبدل الصرف وتسليم المسلم فيه اذ كل منهما
ثابت في الذمة وهو وصف لا يحتمل التسليم الا ان الشرع جعل المؤدى

عين ذلك الواجب في الذمة لئلا يلزم الاستبدال في بدل الصرف
والمسلم فيه وهو حرام **فان قلت** اذا كان اداء كاملا فما القاصر فيهما
قلت القاصر فيهما اداؤه زيفا ورده مشغولا بالجناية كمن غصب
عبدا فارغا ثم جنى على انسان او اتلف مال الغير في يد الغاصب ثم رده
الغاصب مشغولا بالجناية او دين مستحق بها رقبته او طرفه وهو اداء
قاصر وكذا تسليم المبيع مشغولا بالجناية ومعنى قصوره انه اداء
لا على الوصف الذي وجب اداؤه وهو السلامة عن كل عهدة اما
كونه اداء فلانه لو هلك في يد المالك قبل الدفع الى ولي الجناية برئ
الغاصب من ضمانه واما قصوره فلانه لو دفعه المالك الى ولي الجناية
او بيع في الدين يرجع المالك على الغاصب بالقيمة والمشتري على
البايع بالثمن وامهار عبد غيره كمن تزوج امرأة على عبد الغير بعينه
صحت التسمية بالاجماع ووجب عليه قيمة العبد لعجزه عن التسليم
ولم يقض بها القاضي وتسليمه بعد الشراء يعني لو اشترى الزوج
العبد الذي جعله مهرا وسلمه الى المرأة كان ذلك التسليم اداء شبيها
بالقضاء حتى تجبر المرأة على القبول لكونه عين حقها هذا تفريع على
كونه اداء وكذا يجبر الزوج على تسليمه اذا طلبته المرأة ولم يسلم
فان قلت ما الفرق بين هذا وبين ما اذا باع عبدا واستحق العبد
بقضاء ثم اشتراه البايع من المستحق حيث لا يجبر البايع على تسليمه
الى المشتري **قلت** بالاستحقاق ثم ظهر ان البيع كان موقوفا على
اجازة المستحق فقد بطل برده فاذا انفسخ البيع لا يجبر البايع
على التسليم اما الموجب لتسليم العبد ههنا فقائم وهو النكاح لانه لا ينفسخ
باستحقاق المهر كما لا ينفسخ بهلاكه فاذا قدر على تسليم المسمى يلزمه
وينفذ اعتاقه وساير تصرفاته لكونه صارف ملك نفسه دون

اعتاقها وسائر تصرفاتها وهذا تفريع على كونه شبيه القضاء لان تبدل
الملك اوجب تبدلا في الصفة الا يرى ان العبد كان حرام الانتفاع
على المشتري جائز الانتفاع للبائع وبعد الشراء انعكس الامر وبتبدل
الصفة يتبدل الذات حكما كالخمر اذا تخللت لان حكم الشرع وهو الحل
او الحرمة يتعلق بالشيء من حيث انه مملوك لبعض لا من حيث الذات
اذ لو كان كذا لما تغير كلحم الخنزير والمراد من العين مجموع الذات واعتبار
المملوكية فبتبدل البعض يتبدل الكل كذا قال صدر الشريعة وللقائل
ان يقول لم لا يجوز ان تكون العين المتصفة بالحل او الحرمة هو ذلك الشيء
بقيد المملوكية لبعض وتبدل الوصف لا يوجب تبدل الذات والفرق بين
المجموع والمقيد ظاهر فالاولى ان يتمسك بالسنة وهي ما روي ان النبي عم
دخل على بريرة فاتت بتمر والقدر كان يغلي باللحم فقال عم الا تجعلين لنا
من اللحم نصيبا فقالت انه لحم تصدق علينا يا رسول الله فقال عم
هي لك صدقة ولنا هدية فقد جعل تبدل الملك موجبا لتبدل الذات
حكما والعين واحدة ولهذا لو قضى القاضي في الصورة المذكور بقيمة العبد
على الزوج للزوجة ثم ملك الزوج العبد لا يجبر الزوج على التسليم ولا المرأة
على القبول لان حقها انتقل من العين القيمة ولو كان لها حكم المسمى
بعينه لعاد حقها اليها ولم يتغير بالقضاء وانما جعل اداء يشبه القضاء
ولم يعكس لان جهة ادائه باعتبار الذات وجهة قضائه باعتبار صفته
والذات هو الاصل كالاداء فان قلت لم لم يذكر المص تسليم الدين
انه من اي قسم وقد جعله فخر الاسلام من الاداء الكامل وهو مشكل
لان الديون تقضى بامثالها وعد اداء القرض قضاء فما الفرق بينهما
قلت قضاء الدين لا يمكن تسليم عينه لانه وصف ثابت في الذمة فجعل
تسليم العين مكان الدين كتسليم الدين حكما لانه لا وجه لتسليم الدين

سوى ذلك واما القرض فتسليم عينه ممكن فكان تسليم مثله قضاء
وللقائل ان يقول كان ينبغي ان يكون قضاء القرض قضاء يشبه
الاداء لانه قضاء حقيقة واداء حكما لسلوك طريق الاعارة حتى
لم يجز فيه الربوا بمقابلة النقد بالنسيئة والقضاء انواع ككون الاداء
انواعا قضاء محض وهو ما لا يكون فيه شبهة الاداء وهو ايضا قسمان قضاء
بمثل معقول وهو ان يعقل فيه المماثلة ومثل غير معقول يعني انه لا
يدركه العقل لا انه ينفيه وما هو في معنى الاداء كالصوم اي كقضاء
الصوم للصوم الفائت هذا نظير القضاء بمثل معقول والفدية له اي
للصوم هذا نظير القضاء بمثل غير معقول يعني الفدية وهو نصف صاع
من بر او صاع من غيره خلف عن الصوم وقضاء لمن عجز عنه دائما
كالشيوخ فانا لا نعقل المماثلة بين الفدية والصوم لا صورة ولا معنى
اما صورة فظاهر واما معنى فلان معنى الصوم اتعاب النفس بالكف
ومعنى الفدية تنقيص المال ولكنه جاز لقوله تع وعلى الذين يطيقونه
فدية قال فخر الاسلام معناه لا يطيقونه كما جاز حذف لا في قوله تع يبين
الله لكم ان تضلوا اي ان لا تضلوا قال الامام الزاهدي هذا التأويل
غير صحيح لانه تع قال وان تصوموا خير لكم ومثل هذا الكلام لا يرد في
حق العاجز بل معنى الآية وعلى المطيقين الذين لا عذر لهم ان افطروا
فدية وكان الاغنياء يفطرون ويفدون ثم نسخ ذلك بقوله فمن شهد
منكم الشهر فليصمه ثم ثبت وجوب الفدية في الشيخ الفاني بالاجماع دون النص
وقرأ بعضهم وعلى الذين لا يطيقونه وجعل ان تصوموا معطوفا على
الكلام الاول وهو قوله تع كتب عليكم الصيام والخير بمعنى البر لا بمعنى
الاخير او يمكن ان يكون معطوفا على قوله لا يطيقونه فيكون معناه لا يطيقونه
فيكون معناه لا يطيقونه بحسب الظاهر بطريق اليسر وان كان ممكنا على

طريق العسر في الصيام خير لكم ويكون وجوب الفدية بالنص وقضاء
تكبيرات العيد في الركوع لمن ادرك الامام فيه وخاف ان يرفع الامام
رأسه لو اشتغل بتكبيرات العيد قائما فانه يكبر للافتتاح اولا ثم يكبر للركوع
ثم يكبر تكبيرات العيد في الركوع من غير ان يرفع يديه هذا مثال القضاء
الذي يشبه الاداء اما كونه قضاء فلان التكبيرات فاتت عن موضعها واما
شبهه بالاداء فلان الركوع يشبه القيام حقيقة وحكما اما حقيقة فلاستواء
النصف الاسفل والانحناء غير مانع لان قيام بعض الناس يكون بهذه
الصفة واما حكما فلان مدرك في الركوع مدرك لتلك الركعة وقال ابو يوسف
لا يكبر تكبيرات العيد من ادرك الامام في الركوع لانه لا يقدر على اتيان
مثلها كما لا يقرأ في الركوع ولا يقنت اذا فاتا عنه ووجوب الفدية وهي
نصف صاع لكل فرض في الصلوة للاحتياط هذا جواب عن سؤال مقدر وهو
ان الفدية في الصوم ثبت بنص غير معقول فكيف اوجبتم الفدية في
الصلوة بلا نص قياسا على الصوم فاجاب بان وجوب الفدية فيها للاحتياط
بيانه ان ما ثبت من الفدية عن الصوم يحتمل ان يكون معلولا بالعجز وان
لم يعقل فيجب الفدية في الصلوة لانها نظيره في كون كل منهما عبادة بدنية وان
لا يكون معلولا فيكون الفدية حسنة مندوبة يمحو الله بها السيئة فقلنا
بوجوبها احتياطا ولهذا قال محمد في الزيادات في فدية الصلوة تجزيه
ان شاء الله تعالى اعلم ان قوله يحتمل ان يكون معلولا بالعجز مشكل لان بناء
الحكم على المشتق في قوله تعالى وعلى الذين يطيقونه دليل على علية وصفه
كالتصدق بالقيمة اي كما اوجبنا التصدق بقيمة الشاة المعينة بنذر
الفقير او شرائه بنية الاضحية ان استهلكت او التصدق بعينها حية
ان لم تستهلك عند فوات ايام التضحية بطريق الاحتياط لاحتمال
كون التصدق بالعين اصلا في التضحية لانها عبادة مالية الا ان الشرع

نقل قربة التصدق الى الاراقة الدم ليزول ما فيها من اوساخ الذنوب
والاثام وليكون ضيافة الله من اطيب الطعام لان الناس اضياف الله
في هذه الايام ولهذا حرم فيها الصيام وكره الاكل قبل الصلوة ليكون
اول متناولهم من ضيافة اكرم الكرام لكن سقط ذلك الاحتمال في هذه
الايام لكون الاراقة منصوصا عليها فاذا فات الوقت عملنا بالاصل
احتياطا واذا جاء العام القابل لم تنتقل الى التضحية لانه لما احتمل جهة
اصالته ووقع الحكم به لم تبطل بالشك اي باحتمال كون الاراقة فان
قلت اذا نقله الشارع الى الاراقة يكون التصدق منسوخا فلا يمكن اعتباره
بعد فواته قلت لا نم لزوم النسخ من النقل لان الشرع نقل عدة الآيسة
الى الاشهر ولم ينسخ الحيض فمتى حاضت تعتد بها ومنها اي من انواع القضاء
هذا بيان انواع القضاء في حقوق العباد ضمان المغصوب بالمثل يعني
القضاء بمثل معقول نوعان كامل وقاصر فالكامل هو المثل صورة
ومعنى وهو السابق اي الكامل هو السابق على القاصر حتى لو ادى
القيمة في المثلي مع القدرة على المثلي الكامل لا يجبر المالك على القبول
كما لو ادى المثل الكامل مع القدرة على رد العين لان حق المستحق
في الصورة والمعنى فاذا عجز عن الصورة يجبر المالك على القيمة ضرورة
او بالقيمة اي ضمان المغصوب بالقيمة اذا لم يكن له مثل او كان له
مثل وانقطع بان لا يوجد في الاسواق قضاء قاصر ولو اخر المص قوله
وهو السابق عن قوله او بالقيمة لكان انسب فان قلت هذا التقسيم
تحقق في حقوق الله تعالى ايضا فان قضاء الصلوة بالجماعة قضاء بمثل
معقول كامل وقضاؤها منفردا قضاء بمثل معقول قاصر فلم لم يذكره هنا
قلت الثابت في الذمة اصل الصلوة لا الصلوة بوصف الجماعة فالقضاء
بالجماعة او منفردا اتيان بالمثل الكامل غاية الامر ان الاول اكمل

أصلا

وضمان النفس والاطراف بالمال في حالة الخطاء هذا قضاء بمثل غير معقول
لان المماثلة لا تعقل بين الادمي والمال لانه مالك والمال مملوك وانما
وجب ضمانهما بالنص بخلاف القياس صيانة للدم عن الهدر قيدنا بقولنا
في حالة الخطاء لانه لو كانت الجناية عمدا واحتمل القصاص لا يضمن لانه
مثل لصورة ومعنى وكان هو السابق واداء القيمة هذا نظير قضاء
يشبه الاداء قيل في عبارته تساهل لان تسليم القيمة قضاء لا محالة
فكان ينبغي ان يقول وقضاء القيمة واجيب عنه بان الاداء مستعمل مكان
القضاء اختار لفظ الاداء اهتماما لبيان معنى الاداء فيه فيما اذا تزوج
على عبد بغير عينه صحت التسمية عندنا خلافا للشافعي لان جهالته جهالة
في الوصف لا في الجنس كتسمية ثوب او دابة فتتحمل فيما بني على المسامحة
كالنكاح دون البيع اما كونها قضاء فظاهر واما شبهها بالاداء فلان
العبد لجهالة وصفه لا يمكن اداؤه الا بتعيينه ولا تعيين الا بالتقويم فصارت
القيمة اصلا من هذا الوجه مزاحمة للمسمى حتى تجبر على القبول اي قبول
قيمته كما لو اتاها بالمسمى اي بعبد وسط تجبر على قبوله وانما تخير الزوج
لان التسليم عليه فالعبد بالنظر الى انه معلوم الجنس يجب وبالنظر الى
انه مجهول الوصف تجب القيمة فصار الواجب بالعقد احد الشيئين فيخير
الزوج بخلاف العبد المعين لانه معلوم بدون التقويم فصارت قيمته قضاء
محضا فلم تعتبر عند القدرة على العبد **فان قلت** لو قال تزوجتك على هذا
العبد او قيمته تفسد التسمية ويجب مهر المثل فكيف صحت هنا **قلت** انما فسدت
لكون القيمة واجبة بالتسمية ابتداء وهي مجهولة لاختلافها باختلاف
المقومين وصحت في مسئلتنا لان القيمة لم تجب بالعقد لانه ما سماها
وانما اعتبرت لان تسليم المسمى لا يمكن الا بمعرفتها وعن هذا اي لاجل
ان الكامل سابق على القاصر قال ابو حنيفة في القطع ثم القتل

اي اذا قطع شخص واحد يد رجل ثم قتله قبل ان تبرأ يده عمدا فللولي
فعلهما اي يتخير الولي ان شاء قطعه ثم قتله وان شاء قتله من غير قطع
لانهما جنايتان عنده وخالفاه في الاول اي قال صاحباه لا يقطع الولي
بل يقتل لانه جناية واحدة عندهما قيدنا محل الخلاف بالقيود الثلاثة
لان القتل لو كان بعد البرء فهما جنايتان اتفاقا سواء صدرا من شخصين
او من شخص عمدين او خطائين او احدهما عمدا والاخر خطاء وكذا اذا كان
قبل البرء والقتل من شخص آخر او من شخص واحد لكن كان احدهما خطاء
والاخر عمدا واما اذا كانا خطائين من شخص واحد وهو جناية واحدة
اتفاقا لهما ان القطع انما يكون اذا تبين انه لم يسر الى القتل فاذا قتل
عمدا فقد افضى الى القتل ودخل موجبه في موجب القتل وله ان مبنى القصاص
على المساواة وفي القتل بغير القطع مراعاة المساواة في المعنى وهو
الاهلاك وفي القطع مع القتل مراعاة المساواة في صورة الفعل ايضا
فيتخير بينهما الولي بخلاف الخطاء فالمعتبر هناك صيانة المحل عن الاهدار
لا صورة الفعل لان الخطاء مرفوع عنا **فان قلت** كان ينبغي ان لا يجوز
الاقتصار على القتل عند ابي حنيفة رح لانه يلزم المصير الى القاصر عند
امكان الكامل **قلت** يتعين عليه القطع والقتل لا ان يقتصر على
القتل لانه وجب حقا له فكما له ان يسقط الكل عفوا كان له ان يسقط
القطع فصار كاستيفاء بعض الدين وابراء الباقي ولا يضمن المثلي
اي على اعتبار سبق الكامل على القاصر قال ابو حنيفة في باب ضمان
العدوان لا يضمن ماله مثل بالقيمة اذا انقطع المثل الا يوم الخصومة
لان العجز عن المثل الكامل انما يظهر وقت القضاء بها اذ قبله يحتمل وجوده
وعند ابي يوسف لما انقطع المثل التحق بما لا مثل له فتتعين قيمته يوم
الغصب والجامع كون يوم الغصب وقت سبب وجوب القيمة

واجيب بان العلة في الاصل كونه وقت وجود السبب ووجود العجز
عن رد عين المغصوب وفيما نحن فيه ليس كذلك لان العجز عن اداء
المثل لم يكن متحققا يوم الغصب وانما يتحقق يوم الخصومة فافترقا
وعند محمد يعتبر قيمته يوم الانقطاع لان العجز عن الكامل ثبت فيه ويمكن
ان يقال لكن العجز لا يتقرر ولا يظهر الا يوم الخصومة وقضاء القاضي
فيكون وجوبها في ذلك اليوم قيد بالمثلي لان ما لا مثل له يعتبر قيمته عند
السبب وهو الغصب اتفاق وقلنا المنافع سواء كانت لحر او لعبد لا تضمن
قيمتها بالاتلاف اي بان يستخدم مثلا عبده غيره او يركب دابته وعند
الشافعي يضمن بها لكن يضمن اجر المثل باتلاف منافع الحر قولا واحدا ولا يضمن
منافعه لو حبسه وتعطل لان منافع الحر تحت يده ولا يد لغيره عليها كثيابه
بخلاف العبد وحبسه قيد بالاتلاف وان كان الخلاف وانما كان الخلاف ثابتا
في صورة الغصب بان يمسك عين غيره ولا يستعملها لان الخلاف في
غصب المنافع ليس بناء على ان المثل الكامل هو السابق بل بناء على
الاختلاف في زوايد المغصوب فانها لا تضمن على الغاصب عندنا خلافا
له لما ان الغصب عندنا ازالة اليد المحقة واثبات اليد المبطلة وعنده
اثبات اليد المبطلة فقط فيكون الزوايد مضمونة عنده لتحقق الغصب فيها
وغير مضمونة عندنا لعدم تحققه فيها وله ان المنافع اموال متقومة عرفا كالاعيان
فانها متقومة بمنافعها وشرعا حتى صلحت مهرا لانها مخلوقة لمصلحة الادمي
كالاعيان وورود العقد عليها في الاجارة وهذا دليل على انها مال اذ العقد
لا يجعل غير المال مالا ولنا ان ضمان العدوان مقدر بالمثل ولا مماثلة بين
العين والمنفعة والمالية للشيء عبارة عن صيانته وادخاره لوقت
الحاجة والمنفعة غير محرزة لا تبقى وقتين فلا تكون مالا **فان قلت** المنفعة
محرزة باحرازها محلها **قلنا** هذا احراز ضمني لا قصدي الا يرى

ان الحشيش النابت في ارض مملوكة وان كان محرزا تبعا للارض لكنه
ليس بمتقوم بدليل انه لا يجب الضمان باتلافه لكونه ليس بمال وفي العقد
ورد على العين لا المنفعة حتى لو قال اجرتك منافع هذه الدار سنة
بكذا لا يجوز ولا بد ان يقول اجرتك هذه الدار ثم ينتقل العقد على
المنفعة شيئا فشيئا ولئن سلم انه وارد على المنفعة لكنه ثبت بخلاف
القياس بالنص فلا يقاس عليه غيره **فان قلت** ثبت التقوم للمنفعة
في غير العقد كما في وطئ جارية مشتركة يجب عليه نصف العقر **قلنا** منافع
البضع الحقت بالاعيان عند الدخول فيكون الضمان بمقابلة العين
حكما والقصاص اي وقلنا القصاص لا يضمن بقتل القاتل يعني من
قتل من عليه القصاص لا يضمن لمن له القصاص الدية عندنا ويضمن
عند الشافعي لان القصاص ملك متقوم للولي لان النفس تضمن بالمال حالة
الخطأ وهذا دليل على ماليته ولنا ان ملك القصاص ليس بمتقوم لكونه
غير محرز فلا يكون مالا فلا يضمن وانما شرعت الدية حالة الخطأ بالنص
على خلاف القياس فلا يقاس عليه غيره وملك النكاح لا يضمن بالشهادة
بالطلاق بعد الدخول هذه المسئلة مع ما قبلها ثلث مسائل مقول
لقوله **قلنا** وليس قلنا معطوفا على قوله قال ابو حنيفة لانه متفرع على كون
الكامل سابقا على القاصر ولا يصلح ان يكون **قلنا** متفرعا عليه
بل متفرع على ان ضمان العدوان يعتمد على المماثلة الكاملة او
القاصرة وفي عبارة المص تسامح حيث لم يبين المتفرع عليه والظاهر
انه معطوف على قال وليس كذلك يعني اذا شهد شاهدان انه
طلق امرأته المدخول بها ثم رجعا بعد القضاء بالفرقة لم يضمنا شيئا
عندنا ويضمنان عند الشافعي مهر المثل لان ملك النكاح انما يثبت
بالمال على الزوج فيكون متقوما عليه ثبوتا والزائل عين الثابت

فيكون متقوما زوالا ولنا ان ملك النكاح ليس بمال متقوم لكونه غير
محرز فلا يضمن والتقوم بالمال في حال الثبوت انما هو لبضع المراة تعظيما
له لان ذلك المحل له خطر كخطر النفوس وما يتملك مجازا لا يعظم واما
عند الزوال فلا يتقوم ولهذا صح ازالته بالطلاق بلا شهود ولا ولي ولا عوض
ويسمى بدل الخلع بدلا عما ليس بمال ولو خالع ابنته الصغيرة على مالها يقع
الطلاق ولا يلزم عليها المال لا يقال عدم توقفه على هذه الاشيا لا يدل
على عدم تقوم الملك ولهذا لو اتلف مال انسان بلا شهود يضمنه لان ضمانه
باعتبار اتلاف مملوكه المتقوم لا باعتبار اتلاف ملكه قيد بقوله بعد الدخول لانهما
لو رجعا قبل الدخول يضمنان نصف المهر اتفاقا لانهما الزمان ذلك النصف
بشهادتهما وفوتا يده عنه مع فواة تسليم البضع فكان كازالة اليد المحقة
عن ذلك النصف فاشبه الغصب ولا بد للمأمور به من صفة الحسن ضرورة
ان الامر وهو الشارع حكيم على الاطلاق ولا يليق بالحكمة طلب ما هو قبيح
كما قال الله تعالى ان الله لا يامر بالفحشاء اعلم ان الحسن والقبح يطلق على
ثلاثة معان الاول كون الشئ ملايما للطبع ومنافراله كالفرح والغم
الثاني كون الشئ صفة كمال وصفة نقصان كالعلم والجهل الثالث كون
الشئ متعلق المدح والذم كالعبادات والمعاصي ولا خلاف بين العلماء
انهما بالتفسيرين الاولين عقليان واما بالتفسير الثالث فقد اختلف
فيه فعند الاشعري حسن الافعال شرعي ولاحظ للعقل فيه وانما يعرف
بالامر وعند المعتزلة الحاكم بالحسن والقبح هو العقل لان الاصلح واجب
على الله تعالى بالعقل وفعله حسن وتركه قبيح وعندنا الحاكم بهما هو الله تعالى
وهو متعال عن ان يحكم عليه غيره خلق بعض الاشياء حسنا وبعضها قبيحا
وامر به لانه كان حسنا في نفسه وان خفي على العقل جهة حسنه فاظهره
الشارع بالامر به فيكون الحسن من مدلولاته فنقول الحسن لذاته اما

وقبحها نه

ان يكون حسنه لعينه مع قطع النظر عن كونه اتيانا بالمأمور به كالايمان
والصلوة ونوع منه يكون حسنه لكونه اتيانا بالمأمور به وقد يجتمعان
في الايمان والاول يوجد بدون الثاني اذا آمن من غير ان يؤمر به والثاني
يوجد بدون الاول فيما يكون مأمورا به ولا يكون حسنا لعينه ويشترط
في النوع الثاني ان يكون الاتيان به لاجل كونه مأمورا به حتى لو لم يكن
كذلك لا يكون حسنا لمعنى في نفسه وبهذا يندفع لزوم حسن جميع ما امر به
لجواز ان يؤتى به لا على قصد الامتثال كالوضوء للتبرد وعلى هذا قد يجتمع
الحسن لذاته ولغيره كالوضوء المنوي فانه حسن لكونه اتيانا بالمأمور
به وكونه شرطا للصلوة والمراد بالمأمور به الهيئة المخصوصة للصلوة
وباتيانه ايقاعه وبحث الحسن والقبح طويل فلنرجع الى حل الكتاب وهو
اي الحسن اما ان يكون لعينه اي يدركه العقل بلا واسطة وهو اي ما يكون
حسنا لعينه اما ان لا يقبل السقوط لما ذكر ان مطلق الحسن ثابت
للمأمور به شرع في بيان ان ذلك المطلق الذي لا يوجد الا في ضمن المقيد
اما ان يوجد تحت ما حسن لذاته ولا يقبل السقوط اصلا ووصفا
او لا يقبله وصفا لا اصلا او يقبله اي يقبل السقوط اصلا ووصفا
او وصفا لا اصلا او يكون ملحقا بهذا القسم يعني اما ان يوجد ذلك
الحسن المطلق تحت ما يكون ملحقا بالحسن لعينه لكنه مشابه لما
حسن لمعنى في غيره اي غير المأمور به وللقائل ان يقول في هذا التقسيم
نظر اذ الحصر معلوم بين النفي والاثبات وليس بينهما درجة ثالثة حتى
يجعل قسما ثالثا اذ الثالث اما ان لا يحتمل السقوط فيكون من النوع
الاول او يحتمل فيكون من النوع الثاني كذا قاله بعض الشارحين اقول وهم
بعض ان قوله او يكون ملحقا قسم ثالث يكون لعينه وليس كذلك بل قسم
الحسن المطلق الثابت للامر وهو اما ان يكون لعينه او لغيره او يكون

ملحقا بعينه فالقسم الثالث درجة بينهما وهي ان يكون حسنه لا لعينه ولا لغيره كالزكوة
فانها ليست حسنة لعينها لكونها اضاعة مال ولا لغيرها لان واسطة حسنها وهي
دفع حاجة الفقير جعلت كلا واسطة فالتحقت بالحسن بعينه ولو لم يجعل كلا
واسطة لكانت حسنة لغيرها كالتصديق هذا مثال لما حسن لعينه ولا يقبل
السقوط اصلا ووصفا لانه لو تبدل بضده على اي وجه كان يكون كفرا
ومثال ما لا يقبل السقوط وصفا لا اصلا الاقرار بالله وصفاته فانه اصله ساقط
حالة الاكراه ومباح اجراء كلمة الكفر على لسانه مع اطمينان قلبه على الايمان
ووصفه وهو الحسن غير ساقط حتى لو صبر وقتل كان ماجورا فان قلت بقاء الصفة
بدون الاصل محال قلنا هذا وصف اعتباري لا يقتضي وجود محل يقوم به حقيقة
والصلوة فانها حسنة لعينها لانها افعال واقوال مخصوصة تدل على تعظيم الله تعالى
لكنها تقبل السقوط اصلا ووصفا باعذار كثيرة كالجنون والاغماء والحيض
والنفاس ومثال ما يقبل السقوط وصفا لا اصلا الصلوة في الاوقات المكروهة
والزكوة مثال لما يلحق به فان الزكوة غير حسنة في نفسها اذ هي اضاعة مال الا
انها صارت حسنة بواسطة دفع حاجة الفقير الذي هو من خواص الرحمن وكذا الصوم
في ذاته تجويع النفس ومنع نعم الله تعالى عنها ولكنه صار حسنا بواسطة قهر النفس التي
هي عدو الله تعالى كما جاء في الخبر اوحى الله تعالى الى داود يا داود عاد نفسك فانها
انتصبت لمعاداتي وكذا الحج قطع مسافة وزيارة اماكن معلومة وهي في ذاتها
كسفر التجارة الا انه صار حسنا بواسطة شرف المكان كما قال الصحابة ما انت بالمكة
الا بواد شرفك الله تعالى على البلاد ولما كان هذه الوسايط بخلق الله تعالى اذ
النفس ليست بجانية في صفتها بل هي مجبولة على تلك الصفة كالنار فانها محرقة
بخلق الله تعالى وكذا حاجة الفقير بخلق الله تعالى صارت كلا واسطة فالتحقت
هذه العبادات بالصلوة فان قلت هب ان حاجة الفقير وجناية النفس
بخلق الله تعالى لا باختيار العبد ولكن كل واحد منها ليست واسطة اذ

اذ لا حسن فيهما وانما الواسطة دفع حاجة الفقير وقهر النفس وهما
باختيار العبد قلت الدفع والقهر يحمل على انه مصدر للمجهول بلا اختيار
العبد او لغيره معطوف على قوله لعينه يعني او يكون حسن المامور به
لمعنى في غيره فان قلت كلامه متناقض لان الحسن اذا كان لعينه لا يكون
لغيره لان ما بالذات لا يكون لغيره وقد قال انه لضرورة حكمة الآمر
قلت ليس المراد من قوله لعينه ان مبداء الحسن ذات المامور به بل
المراد ان الحسن الشرعي قد يكون بالنظر الى عينه وقد يكون بالنظر الى
غيره بدليل قوله يقبل السقوط او لا يقبل فان الذاتي لا يقبل السقوط
وهو اي ذلك الغير اما ان لا يتادى بنفس المامور به او يتادى او يكون
حسنا لحسن في شرطه بعد ما كان حسنا لمعنى في نفسه او ملحقا به كالوضوء
مثال لما لا يتادى فانه ليس بحسن لانه تبرد وانما صار حسنا للتوسل
الى اداء الصلوة وهي لا تتادى بنفس المامور به وهو الوضوء بل
بفعل مقصود بعده والجهاد مثال لما يتادى بنفس المامور به وهو ليس
بحسن في نفسه لانه تخريب بنيان الرب وانما صار حسنا بواسطة اعلاء
كلمة الله او دفع كفر الكافر وكل منهما يتادى بنفس الجهاد وانما جعل
حسنا لغيره لان اعلاء كلمة الله تعالى او دفع كفر الكافر باختيار العبد ولو جعل
الاعلاء او الدفع مصدرا للفعل المجهول لكان بلا اختيار العبد وصار
الجهاد ملحقا بالحسن لعينه كالزكوة لكن تمثيل المص بالجهاد على اعتبار
ان يكون الاعلاء والدفع مصدرا للمعلوم فكان الاولى في التمثيل ان يقول
واقامة الحدود فانها ليست حسنة في نفسها لانها تعذيب العباد ولكنها حسنت صح
حسنة بواسطة الزجر عن المعاصي وهو يتادى بالاقامة والقدرة التي
يتمكن بها العبد من اداء ما لزمه هذا مثال للشرط يعني اما ان يكون الحسن
المطلق من قبيل اشتراط القدرة التي يتمكن بها المكلف من اداء ما لزمه

حسنا بحسن في شرطه ولا شك في حسنه لان تكليف العاجز قبيح فصار
الامر الذي حسن لعينه حسنا لشرطه وصار الملحق به ايضا حسنا لشرطه وصار
الحسن لغيره الذي لا يتأدى بنفس المأمور به كالوضوء ويتأدى كالجهاد
حسنا لحسن في شرطه فتخصيص المص هذا القسم بما يكون حسنا لمعنى في
نفسه او ملحقا به ليس كما ينبغي فلو اقتصر على قوله او يكون حسنا لحسن في
شرطه لكان اعم واوجز فان قلت اذا كان هذا القسم جامعا للاقسام
لم اورده في الحسن لغيره دون الحسن لعينه قلت لان الحسن الزائد حصل
من حسن الغير فناسب للنوع الثاني وفي قوله والقدرة التي يتمكن بها العبد
دلالة على انها متقدمة على الفعل اعلم ان القدرة على نوعين قدرة يصير
الفعل بها متحقق الوجود وهي القدرة المؤثرة المستجمعة لجميع الشرائط
فهي مع الفعل وان كانت متقدمة بالذات ولا يجوز ان تكون قبله لامتناع
تخلف المعلول عن علته التامة وهذه القدرة لا تكون شرط التكليف
فان قلت يجب ان يكون التكليف مشروطا بهذه القدرة لان الفعل
بدونها ممتنع ولا تكليف بالممتنع قلت لو كان مشروطا بها لما توجه التكليف
الا حال المباشرة ويلزم ان لا يعصي بترك المامور به لعدم التكليف بدون
المباشرة والتحقيق انه قبل المباشرة مكلف بايقاع الفعل في الزمان
المستقبل وامتناع الفعل في هذه الحالة بناء على عدم علته التامة لا ينافي
كون الفعل مقدورا او مختارا له بمعنى صحة تعلق قدرته وقصده الى ايقاعه
وانما الممتنع تكليف ما لا يطاق بمعنى ان يكون الفعل مما لا يصح تعلق قدرة
العبد به وقصده الى ايقاعه وقدرة يصير الفعل بها متوهم الوجود وكل قوة
مؤثرة عند انضمام الارادة اليها وهي سلامة الاسباب والالات فهي سابقة على الاداء
وتلك على نوعين نوع يصير الفعل به غالب الوجود عادة كمن ادركه على سعة الوقت
مع كونه اهلا للاداء الصلوة يظهر اثر هذه القدرة في لزوم الاداء لعينه

وقدرة

٢٠

وقدرة يصير الفعل بها في حيز الجواز عقلا وان كان يندر وقوعه يظهر
اثرها في لزوم الاداء لخلفه وهي اي القدرة التي يزداد بها حسن المامور به
نوعان مطلق يعني غير اعتبار قيد وهو ادنى ما يتمكن به المامور من اداء
ما لزمه وهو اي هذا القسم من القدرة شرط في اداء كل امر اي اداء كل
ما ثبت بالامر وهو المامور به سواء كان حسنا لعينه او لغيره ولو قال القدرة
المتقدمة وهي نوعان وذكر لفظ ممكنة مكان مطلق لكان اولى واوجز
لان المطلق في الاصطلاح ما لم يتقيد بقيد والممكنة مقيدة بقيد فاطلاق المطلق
عليها غير خليق قيده بالاداء احترازا عن القضاء فانه ليس بشرط فيه حتى
من فات عنه صوم يجب قضاؤه في النفس الاخير وهو عاجز عنه
في تلك الساعة لا يقال انه تكليف ما ليس في الوسع لان القضاء ليس
تكليف ابتداء بل ابقاء التكليف الاول وما شرط لوجود شيء لا يلزم ان
يكون شرطا لبقائه كالشهود في باب النكاح هذا عند من اوجب القضاء
بالسبب الاول واما عند من اوجبه بنص جديد فلا بد فيه من القدرة
لانه تكليف اخر كذا قيل وفيه نظر لان النص الجديد اوجب اسقاط الواجب
السابق ولم يوجب شيئا غيره بدليل قوله فليصلها اذا ذكرها اي
فليصل تلك الصلوة الواجبة غايته انه اثبت مماثلته والاولى
ما قال بعض الحذاق لا فرق في اشتراط القدرة بين الاداء والقضاء لان
الاداء ان كان مطلوبا بنفسه يشترط فيه حقيقة القدرة وان كان لغيره
يشترط توهمها فكذا القضاء ان كان مقصودا يشترط فيه حقيقتها وان
كان مطلوبا لغيره يشترط فيه توهمها كما في النفس الاخير فان القضاء فيه
واجب على توهم الامتداد ليظهر اثره في وجوب الايصاء والشرط توهمه
اي توهم ما يتمكن به الاداء لا حقيقته وهي انما تشترط للاداء اذا كان
الفرض هو الاداء حتى اذا بلغ الصبي او اسلم الكافر او طهرت

الحائض في آخر الوقت يعني في جزء قليل منه مقدار ما يسع فيه التحريمة
لزمه اداء الصلوة عندنا لتوهم الامتداد في آخر الوقت بوقف الشمس
وامكانه عقلا وانه لكان نادرا عادة كما كان لسليمان النبي ع م على ما روي
ان سليمان لما جلس على كرسيه عرض عليه الصافنات فاشتغل بها وفاتته
العصر فاهلك تلك الخيل بالعقر وضرب الاعناق كما قال تعالى فطفق
مسحا الاية تشاؤما حيث انها شغلته عن ذكر ربه وقهرا للنفس عن
حظها جازاه الله تعالى بان اكرمه برد الشمس ليتدارك ما فاته وبتسخير
الريح بدلا عن الخيل كذا في عصمة الانبياء ويجوز ان يؤول عقر السوق
وضرب الاعناق بالكي عليها وجعلها في سبيل الله كفارة عما صدر عنه لان
القوم يهيبونه ولم يعلموه كذا في شرح التاويلات ثم ينتقل الى لزوم
القضاء بعجزه عن الاداء كما في الحلف على مس السماء انعقد اليمين لتوهم
البر لان السماء ممسوسة ثم يحنث ويلزمه موجب الحلف وهو الكفارة
فيكون آثما لان المقصود باليمين تعظيم المقسم به وههنا هتك حرمته
الاسم وقال زفر لا يلزمه وهو القياس لان الوقت فات وانعدمت
القدرة واحتمال حدوث القدرة باحتمال امتداده بعيد لا اعتبار
كما لم يلزمه الحج باحتمال ملك الزاد والراحلة **وكامل** وهذا نوع ثان
من الشرط الذي يزداد به حسن الواجب وهو القدرة الميسرة للاداء
اي الموجبة لتيسر الاداء على العبد سمي بالكامل لانها زائدة على الممكنة
بدرجة لان بها يثبت التمكن ثم التيسر وبالممكنة لا يثبت الا التمكن
ليس معناه ان المامور به كان واجبا بالعسر بقدرة ممكنة ثم تغير باشتراط و
هذه القدرة الى اليسر بل معناه لو اوجبه الله بقدرة ممكنة لكان جائزا
لسائر العبادات الواجبة بها فلما توقف الوجوب في بعض الواجبات
على هذه القدرة كانه تغير من العسر الى اليسر بواسطتها وهذه القدرة

شرطت في اكثر الواجبات المالية دون البدنية لان اداءها اشق اذ
المال محبوب النفس والمفارقة عن المحبوب امر شاق ومهرو عنها وحدا
ودوام هذه القدرة شرط لدوام الواجب لانها شرط في معنى العلة
ومغيرة للواجب من العسر الى اليسر تقديرا وهي كالنماء في الزكوة فان
الاداء ممكن بدونه الا ان اليسر يحصل به كيلا ينتقص اصل المال
فان قلت بقاء الحكم مستغن عن بقاء العلة كاستغناء المشروط عن
بقاء الشرط فيجب ان لا يشترط دوامها لبقاء الواجب **قلنا** نعم اذا امكن
الابقاء بدون العلة كالرمل في الحج وههنا لم يمكن لان اليسر لا يبقى بدونها
فان قلت لو كان دوامها شرطا لما وجب الزكوة في الباقي اذا هلك بعض
النصاب لان النصاب شرط لليسر **قلت** ما شرط النصاب لليسر فان
الواجب ربع العشر واداء درهم من اربعين كاداء خمسة من مائتين بل
شرط في الابتداء للتمكن من الاغناء اي اغناء المفقير عن المسئلة والاغناء
لا يتحقق الا من الغني كالتمليك لا يتحقق من غير المالك واحوال الناس
متفاوتة في الغنى فقدره الشرع بملك النصاب حتى يبطل الزكوة
والعشر والخراج بهلاك المال اي النصاب في الزكوة يعني اذا هلك المال
بعد التمكن من اداء الزكوة ولم يؤد يسقط عنه الزكوة عندنا لعدم بقاء
القدرة الميسرة التي هي وصف النماء لانها كانت ممكنة بدونه فيشترط
النماء ليكون المؤدى جزءا من المال النامي والواجب اذا وجب بصفة
اليسر لا يبقى عند انتفائها والا لانقلب اليسر عسرا وقال الشافعي لا تسقط
لتقرر الوجوب عليه بالتمكن من الاداء بان يجد فقيرا في الاموال الباطنة
والساعي قيد بالهلاك لانه اذا استهلك المال لا تسقط عنه الزكوة اتفاقا — في الاموال الظاهرة
لانه لما اسقط الواجب عن نفسه بالتعدي خرج عن ان يكون محلا
للنظر فجعل القدرة الميسرة باقية فيه تقديرا زجرا له ونظرا بالفقير وقيد

بالتمكن من الاداء لانه اذا لم يتمكن منه يسقط عنه الزكوة اتفاقا وكذا
يبطل العشر بهلاك الخارج لان الشارع اوجبه بصفة اليسر الا يرى انه
لم يوجب كل الخارج ولم يوجب ايضا في الارض بدون الخارج وهو اسم
اضافي لا يمكن ايجابه الا في النماء الحقيقي فيشترط قيام تسعة الاعشار في
وجوبه وكذا يبطل الخراج لان وجوبه تعلق بنماء الارض تقديرا حتى
لو امتنع نماؤها بان كانت الارض سبخة او زرعها ولم ينبت لم يجب
شيء والتمكن من الزراعة يكفي لوجوب الخراج لانه ليس من جنس
الخارج فلا يجعل تقصيره عذرا في ابطال حق الغزاة ويجعل النماء
موجودا حكما بتقصيره بخلاف ما اذا اصطلم الزرع آفة حيث يسقط
الخراج لانه لم يقصر حتى لو كان بعد الاصطلام مدة ليتمكن استغلال
الارض الى آخر السنة لا يسقط الخراج بخلاف الاولى اي القدرة الممكنة
فان بقاءها ليس بشرط لبقاء الواجب لانها شرط محض وبقاء الشرط
ليس بشرط لبقاء الواجب كالشهود في النكاح حتى لا يسقط الحج وصدقة
الفطر بهلاك المال وهو الزاد والراحلة في الحج والنصاب في صدقة الفطر
بعد وجوبهما وفي هذا رد لمن زعم ان الحج وصدقة الفطر وجبا بقدرة
ميسرة لان الزاد والراحلة في الحج والنصاب في صدقة الفطر زائدان
على اصل القدرة لان ادنى القدرة في الحج القدرة على المشي واكتساب
الزاد في الطريق وفي صدقة الفطر تملك نصف صاع من بر او صاع من
شعير فقال انهما (في الزاد والراحلة) واجبان بقدرة ممكنة وهي لا تتحقق الا بالزاد والراحلة
عادة فان قلت هذا يناقض ما قلت من ان القدرة الممكنة
بسلامة الالات والاسباب قلنا لا تناقض لانهما من قبيل الالات التي
هي وسائط (في الحج) لحصول المطلوب وكذا النصاب ليس بشرط في صدقة الفطر
لليسر بل ليصير الموصوف به اهلا للاغناء اذ الاغناء لا يتحقق من غير

الغنى الشرعي فان قلت المراد من الاغناء عن المسألة وذلك لا يتوقف
على الغنى الشرعي قلت ما دون الغنى الشرعي في حكم العدم لان من لم يتصف
به يكون اهلا لاخذ صدقة الفطر فلا يكون اهلا لوجوبها للتنافي بينهما وهل
يثبت صفة الجواز للمأمور به اذا اتى به اي المأمور بالمأمور به قال بعض
المتكلمين لا اي لا يثبت حتى يقترن به دليل مستدلين بان من افسد
حجه بالجماع قبل الوقوف فهو مأمور بالاداء شرعا بالمضي على افعال الحج
ولا يجوز المؤدى اذا اداه والصحيح عند الفقهاء انه يثبت صفة الجواز
بمطلق الامر لانه يقتضي حسن المأمور به وذلك انما يكون بعد جوازه
شرعا وكان النزاع بينهم لفظي راجع الى تفسير الجواز فعند المتكلمين
هو عبارة عن سقوط القضاء عما اتى به وسقوط القضاء لا يعرف الا
بدليل زائد وعند الفقهاء وهو عبارة عن حصول الامتثال باتيان
المأمور به كما وجب فلو لم يثبت الجواز عند اتيانه يلزم تكليف ما لا يطاق
والجواب عن استدلالهم بان الثابت بالامر وجوب اداء الافعال
بصفة الصحة فلما افسد ولم يمتثل وجب عليه التحليل عن احرامه والحج الصحيح
في العام القابل باحرام جديد فاذا اتمه فاسدا اخرج عن هذا الامر لانه عليه
السلام امر بالمضي بما افسده وانتفاء الكراهة هذا اشارة الى خلاف
اخر حكي عن ابي بكر الرازي انه قال لا يثبت بمطلق الامر ان المأمور به
غير مكروه لان عصر يومه بعد تغير الشمس جائز مأمور به شرعا ولكنه مكروه
قلنا المأمور به هو الصلوة ولا كراهة فيها بل الكراهة في التشبه بعبدة الشمس
واذا عدم صفة الوجوب الثابت للمأمور به لا تبقى صفة الجواز عندنا
خلافا للشافعي هو يقول تبقى لان الوجوب خاص والجواز عام ولا يلزم
من انتفاء الخاص انتفاء العام الا يرى ان صوم يوم عاشوراء كان
فرضا فبانتساخ وجوب الاداء فيه لم ينتسخ الجواز ولنا ان موجب الوجوب

الاداء على وجه لا يجوز له تركه وموجب الجواز جواز الترك وبينهما تناف
فلا يجوز اضافة غير موجبه اليه اللهم الا ان يراد من الجواز ما اذن في فعله من
غير ان يقيد بقيد الاذن في الترك فيصلح ان يكون جنسا للوجوب وعلى
هذا التقدير ايضا ينتفي الجواز بانتفاء الوجوب لاستحالة بقاء حصة النوع
من الجنس بعد عدم النوع فالجواز بعد انتفاء الوجوب حيث كان يكون حكما
شرعيا بدليل منفصل وفائدة الخلاف تظهر في قوله عم من حلف على يمين
فرأى غيرها خيرا منها فليكفر عن يمينه ثم ليأت بالذي هو خير فانه يدل على وجوب
سبق الكفارة على الحنث وذلك منسوخ بالاجماع فبقي جوازه عنده ولم يبق
عندنا والامر نوعان مطلق عن الوقت المحدود اي غير متعلق به على وجه
يفوت الاداء بفواته كالزكوة وصدقة الفطر وهو اي المطلق على التراخي
اراد به ان لا يتقيد بالحال لا ان يتقيد بالمستقبل خلافا للكرخي فان المطلق
عنده على الفور وهو اتيان المأمور به عقيب ورود الامر لان الامر
يقتضي وجوب الفعل في اول وقت الامكان ولهذا الاتي به يسقط عنه الفرض
اتفاقا فتاخيره عنه نقض لوجوبه اذ الواجب لا يجوز تركه عن وقته لئلا
يعود على موضوعه بالنقض هذا دليل على انه للتراخي يعني ان الامر وضع لطلب
الفعل فقط بالاجماع وذلك انما يوجد في الزمان والزمان الاول والثاني
في صلاحية حصول الفعل سواء ولو اقتضى الفور يصير كانه قال افعل الساعة
فلم يكن مطلقا فيعود على موضوعه بالنقض اي ناقضا لما وضع له وهو الاطلاق
واما قوله فتاخيره نقض لوجوبه فممنوع لانه يجوز ان يفعل في الجزء الثاني وفي
الذي بعده الى آخر العمر ولو كان الجزء الاول متعينا للوجوب لزم ان لا يكون
فعله في الجزء الثاني اداء وليس كذلك **فان قلت** ان مات في الجزء الثاني
فان كان لا يأثم يلزم اضاعة الوجوب وان كان يأثم يلزم الفور **قلنا** لا يأثم
وانما يأثم لو فوته ومجرد التاخير لا يكون تفويتا لانه يمكنه الاداء في جزء آخر وبهذا

لو ظن انه لا يعيش الى اخر الوقت واخر يأثم والموت فجأة نادر لا يصلح
لبناء الحكم عليه والفوات مضاف الى صنع الله لا اليه ومقيد به اي مخصوص
جوازه بوقت يفوت بفواته وهو اي المقيد اما ان يكون الوقت ظرفا للمؤدى
اي يكون زمان محيط به ويفضل عنه وشرطا للاداء اذ لا يتحقق الاداء بدون
الوقت مع انه غير داخل في مفهوم الاداء ولا مؤثر في وجوده كذا قال
الشراح ولقائل ان يقول الشرط يوجب الوجود عند الوجود ولا يوجب
العدم عندنا فلا يصح هذا الاستدلال والاولى ان يستدل بصحة الاداء و
وجوده عند الوقت قيد بالاداء لانه ليس بشرط للمؤدى اذ لا يختلف باختلاف
الوقت هو صفة الاداء لا نفس الهيئة **فان قلت** ظرفية الوقت للمؤدى
يستلزم شرطيته اذ الظروف محال والمحال شروط فلا حاجة الى ذكره **قلت**
لا نسلم الاستلزام لان الوعاء ظرف لما فيه وليس شرطا له ولو سلم فالمقصود بيان
اشتراك الصلوة والصوم في شرطية الوقت وامتياز الصلوة بظرفية
فلا حشو في ذكرها وسببا للوجوب اي لوجوب المؤدى بدليل ان المؤدى
يفسد قبل الوقت **فان قلت** هذا لا يصلح دليلا على السببية لان تقديم المشروط على الشرط
لا يجوز ايضا **قلت** قد يصح تقديم المشروط كتقديم الزكوة على الحول واما تقديم
على السبب لا يصح ابدا ولقائل ان يقول بطلان تقديم الشيء على شرطه
ضروري لانه موقوف على الشرط فلا يحصل قبله وفي الزكوة الحول ليس شرطا
للوجوب او للاداء بل لوجوب الاداء ولا يتصور تقدمه عليه بخلاف وقت
الصلوة فانه شرط للاداء فيجوز ان يكون بطلان تقدم الاداء باعتبار شرطيته
لا سببيته والحق ان بطلان تقدم الشيء على شرطه اظهر من بطلان تقدمه على
السبب لجواز ان يثبت باسباب شتى او لان الوجوب يختلف باختلاف صفة
الوقت فان الوقت اذا كان كاملا يكون نفس الوجوب كاملا وان كان
ناقصا فناقصا ولقائل ان يقول المتغير هو المؤدى او الاداء والمدعى

السببية نفس الوجوب والاولى ان يقال ان الوجوب يتجدد بتجدد
الوقت وذا يدل على السببية فان قلت لا مناسبة بين الاوقات والعبادات
ولا بد من المناسبة بين الاسباب والمسببات قلت السبب في الحقيقة ترادف
النعم لوجوب الشكر بالعبادة وهو انما تحصل في الاوقات فجعل الاوقات
سببا مجازا واعلم ان ههنا وجوبا ووجوب اداء ووجود اداء ولكل
منها سبب حقيقي وسبب ظاهري فالوجوب سببه الحقيقي هو الايجاب القديم لله
تعالى وكان ذلك غيبا عنا فجعل سببه الظاهري الوقت تيسيرا علينا و
وجوب الاداء سببه الحقيقي تعلق الطلب بالفعل وسببه الظاهري هو اللفظ
الدال على ذلك ووجود الاداء سببه الحقيقي خلق الله تعالى وارادته وسببه
الظاهري استطاعة العبد اي قدرته المستجمعة لجميع شرايط التاثير فهي لا يكون
الا مع الفعل ذهب الشافعي الى انه لا فرق بينه وبين الوجوب في العبادات
البدنية فان الصوم مثلا انما هو الامساك عن المفطرات نهارا والامساك
فعل العبد فاذا حصل حصل الاداء ولو كانا متغايرين لكان الصايم
فاعلا فعلين الامساك واداء الامساك وليس كذلك واما في الواجب
المالي فبينهما فرق فان لزوم المال في الذمة هو الوجوب ولزوم تسليمه الى من
له الحق وجوب الاداء فالواجب هو المال والاداء فعل في ذلك المال وذهب
المحققون الى الفرق بينهما في الواجب البدني ايضا فان نفس الوجوب لزوم
وقوع الهيئة المخصوصة ووجوب الاداء لزوم ايقاعها فانهما يفترقان في الوجود
فان المسافر يلزمه الصوم نظرا الى وجود السبب ولو لم يحصل اللزوم لما كان
السبب سببا لكن لا يجب ايقاعه لعدم الخطاب فان قلت على هذا ينبغي ان لا يكون
صوم المسافر اداء للوجوب قلنا بعد الشروع يتوجه الخطاب ويلزمه الاداء كما
في الواجب المخير على الرأي الاصح من ان الواجب واحد لا على التعيين فلو قلنا الواجب
لزوم ايقاع الفعل في زمان ما بعد تقرر السبب ووجوب الاداء لزومه في

زمان مخصوص لم يكن بعيدا كوقت الصلوة فان الجزء الاول منه شرط للاداء
ومطلق الوقت ظرف لها وكل الوقت سبب للوجوب ان فات الفرض عن
وقته والا فالبعض سبب وبهذا التقرير اندفع ما قيل الجزء الذي هو سبب
لا يصح ان يكون ظرفا لان لازم السببية التقدم على المسبب ولازم الظرفية المقارنة
وذلك البعض لا يجوز ان يكون اول الوقت والا لما وجبت على من صار اهلا
في اخر الوقت واللازم باطل ولا اخر الوقت والا لما صح الاداء في اوله واذا لم يتعين
الاول ولا الاخر فهو الجزء الذي يتصل به الاداء بنية الشروع واليه اشار بقوله
وهو اما ان يضاف الى الجزء الاول يعني ان اتصل الاداء به تعين ذلك للسببية
لعدم المزاحم او الى ما يلي يعني ان لم يتصل الاداء به ينتقل السببية الى الجزء
الذي يلي ذلك الجزء ابتداء الشروع وهو بالرفع فاعل يلي اي سبب الوجوب
الجزء الموجود قبيل الشروع لان الزمان عرض لا يستقر الى تمام ركن فقبل
ان يتم المشروع بالتكبير ينقضي من اجزاء الزمان ما يصلح سببا للوجوب ولكن
لما كان الشروع عقيبه اعطي له حكم الاتصال لان الاصل اتصال السبب بالمسبب
اداء فان قلت المسبب ههنا هو نفس الوجوب لا الاداء حتى يعتبر الاتصال
به قلت الوجوب يفضي الى الوجود اعني الاداء فيصير هو ايضا مسببا بواسطة
فان قلت ان اتصل الاداء بالجزء الاول فقد تقرر عليه السببية والا فلا سببية
حتى ينتقل قلت لا نم انتفاء السببية على الجزء الاول على تقدير عدم الاتصال
بل الجزء الاول سبب للوجوب سواء اتصل به الاداء او لم يتصل وانما
المنتفي تقرر السببية والحاصل ان كل جزء سبب على طريق الترتيب
والانتقال لكن تقرر السببية موقوف على الوجوب الموقوف على السبب
فيلزم الدور ولقائل كيف ينتقل السببية الموجودة في الاول بعينها وهي
عرض لا يحتمل الانتقال من محل الى اخر ولو قال المصنف ان صح في جزء من
اجزاء الوقت فهو السبب والا فالمجموع لكان اوجز واحرى ومن التطويل

على اتصال الاداء وبهذا يندفع ما قيل لو توقف السببية على الاداء والاداء موقوف صح

اعني او الى الجزء الناقص عند ضيق الوقت يعني ينتقل السببية من
الجزء الاول الى اخر الوقت فان اتصل الاداء بالجزء الاخير تقررت السببية او
الى جملة الوقت يعني ان لم يتصل الاداء بالجزء الاخير تنتقل الى الجملة فتعين
كل الوقت يكون سببا للقضاء لان السبب في الحقيقة هو الكل لكن عدل
عنه الى البعض لضرورة فاذا ارتفعت عاد الى الاصل فوجب القضاء بصفة
الكمال فان قلت قبل الفوات كان الجزء الاخير سببا للاداء وبعده اذا كان
كل الوقت سببا للقضاء لا يجب القضاء بما يجب الاداء قلنا يعني قولهم القضاء
يجب بما يجب به الاداء ان وجوبه يكون بالامر لا بالوقت فان قلت لو شرع
رجل في الوقت المكروه ثم افسده ينبغي ان لا يجوز قضاؤه في الوقت
الناقص لانه صار دينا في الذمة وهي قربة مقصودة ولكنه يجوز قلنا باب
النفل واسع فيجوز فيه ما لا يجوز في غيره كذا قالوا وفيه نظر لان النفل بعد الشروع
بالافساد صار واجبا ولم يبق نفلا في حق القضاء ولهذا لا يجوز قضاؤه قاعدا
مع القدرة على القيام بخلاف حالة الاداء فلا يظهر فيه احكام النفل فلهذا
لا يتادى عصر امسه الذي وجب في الذمة كاملا لصيرورة سببه كاملا
في الوقت الناقص اي في الوقت الذي تغير فيه قرص الشمس من عصر يومه
لان الناقص لا يؤدي عن الكامل فان قلت كل الوقت ناقص بنقصان بعضه
فينبغي ان لا يجوز عصر امسه في الوقت الناقص من عصر يومه قلنا نقصان
الوقت ليس باعتبار ذاته بل باعتبار كون العبادة فيه شبيهة بعبادة
الكفرة فاذا مضى خاليا عن الفعل كان الكل كاملا بخلاف عصر يومه
فانه جائز في الوقت الناقص لانه اذا شرع في الجزء الاخير منه تعين للسببية
فيجب في الذمة ناقصا للنقصان في ذلك الجزء فيتادى بصفة النقصان
فان قلت اذا اسلم الكافر وقت احمرار الشمس ثم لم يصل لا يجوز قضاؤه
في اليوم الثاني وقت احمرار الشمس مع انه وجب ناقصا للنقصان

سببه قلت المراد من قولنا ما وجب ناقصا يتادى ناقصا بالنقص
ناقصا الواجب الذي لم يصر دينا في الذمة لان النقصان في الاداء انما
يتحمل بسبب شرف الوقت فاذا فات الوقت لا يتحمل النقصان لانه
لا جابر له في الفايت ولقائل ان يقول السبب لما كان ناقصا في الاصل
كان ما ثبت في الذمة ناقصا ايضا فبعد مضي الوقت لا يتصف بالكمال
وايضا جعل كل الوقت سببا بعد الفوات لا يصح في كافر اسلم في آخر الوقت
لعدم اهلية للوجوب في جميع الاجزاء ومن حكمه اي من حكم هذا النوع
الذي جعل الوقت ظرفا له اشتراط نية التعيين يعني تعيين فرض
الوقت لانه ظرف يسع فيه غير الفرض ذكر فرض الوقت ليس بشرط
عند البعض ولو نوى فرض الظهر يكفي والاصح انه شرط لان فرض
الظهر يكون اداء وقضاء فلا يتعين الا بذكر فرض الوقت ولا يسقط
التعيين بضيق الوقت اي بان ضاق الوقت ولا يسع فيه غير الواجب
وفيه دفع لمن يتوهم ان الحكم ينتفي بانتفاء السبب وسبب التعيين
توسع الوقت واذا ضاق وزال التوسعة ينبغي ان يسقط التعيين واجاب
بانه لا يسقط لان الحكم قد لا يزول بزوال السبب كالتبختر في الطواف وعدم
السقوط هنا من ذلك القبيل ويمكن ان يقال المعنى الموجب للتعيين عند
السعة تعدد المشروع وذلك باق عند الضيق فلا يسقط التعيين ولا
يتعين بالتعيين اي لا يتعين بعض اجزاء الوقت بتعيين العبد نصا
بان يقال عينت هذا الجزء للسببية ويجوز الاداء بعده او قصدا [illegible]
بان ينوي ذلك الا بالاداء يعني بعض الاجزاء انما يتعين باتصال الاداء
به لان التعيين وضع الاسباب وليس للعبد ذلك وانما له الاختيار
في تعيينه فعلا بان يؤدي في اي جزء يريد كالحانث اي ان الحانث في اليمين
له ان يختار في الكفارة احد الامور من الاعتاق والكسوة والاطعام

ولو عيّن احدهما لايتعين بل له ان يفعل الاخر او يكون الوقت معيارا
له اى مقدارا لذلك الواجب حتى يزداد بزيادته وينتقص بنقصانه وسببا
لوجوبه كشهر رمضان اما كونه سببا فلانه اضيف اليه وقيل صوم شهر
رمضان فان اضافة الصوم الى الشهر دليل على سببية لان الاصل فى
الاضافة المسبب الى السبب لانه حادث به وقد يضاف الى الشرط مجازا
اضافة فى
لوجود الحكم عنده وهو شرط لادائه ايضا الا انه لم يذكره لانه عرف من كونه
موقتا ان الوقت شرط لادائه بخلاف كونه سببا ومعيارا لان الوقت
قد لا يكون سببا كما فى المنذور المعين ولا معيارا كوقت الصلوة ولهذا
خصهما بالذكر **فان قلت** السبب اما الشهر كله او جزء منه وهو اليوم الكامل
اى المعيار والسبب
فسرناه به لئلا يرد عليه الكافر اذا اسلم فى النهار لايجب عليه ذلك اليوم
مع ان شهود جزء من الشهر حاصل فعلى الاول يلزم عدم جواز الصوم
فى الشهر والقضاء المعيارية وعلى الثانى لايكون الاضافة الى الشهر
دليل السببية لان ما هو مضاف اليه ليس سبب وما هو سبب ليس بمضاف
اليه والاضافة الى الجزء غير مسموع **قلت** السبب الشهر كله كما اختاره
السرخسى ولكن نقل منه الى الجزء رعاية للمعيارية كما قلنا بمثله فى باب
الصلوة رعاية للظرفية فيصير غيره منفيا هذا نتيجة كونه معيارا وسببا
ولا يصير غيره مشروعا يؤيده قوله عليه السلام اذا انسلخ شعبان
فلا صوم الا رمضان ولا يشترط نية التعيين اى نية كون صوم من
رمضان وقال الشافعى يشترط نية فرض رمضان لان وصف الفرضية
عبادة كاصل الصوم فيشترط النية بالوصف لئلا يلزم الجبر فى وصف
العبادة كما شرطت باصله **قلنا** لما صار الصوم متعينا فى الزمان صار
كالمتعين فى المكان والاطلاق فى المتعين تعيين فلا حاجة الى
نية التعيين فيصاب بمطلق الاسم اى بمطلق نية الصوم كما اذا

كان فى الدار زيد وحده وقلت يا انسان تعين لعدم مزاحمة
غيره اياه ومع الخطأ فى الوصف بان نوى النفل او واجبا
اخر لانه لو نوى الاصل والوصف والوقت قابل للاصل دون
الوصف فيبطل الوصف ويبقى اطلاق اصل الصوم **فان قلت**
نية النفل وقد لغت فيلغو ما فى ضمنها الا فى المسافر ينوى
واجبا اخر المستثنى منه محذوف يعنى يصاب فرض الوقت
مع الخطأ فى الوصف فى حق كل احد الا فى المسافر فان الصوم
لا يصاب فى حقه مع الخطأ فى وصفه بل يقع عما نوى عند ابى حنيفة
قيد به لان عندهما المسافر كالمقيم فى هذا الحكم لان السبب وهو شهود
الشهر قد تحقق فى حقه الا ان الشرع اثبت له الترخص بالفطر فاذا
ترك الترخص كان المسافر والمقيم سواء فيقع عن الفرض وله ان
وجوب الاداء لما سقط عن المسافر صار رمضان فى حق ادائه
بمنزلة شعبان فاذا نوى نفلا او واجبا اخر فى شعبان يصح فكذا
فكذا فى رمضان بخلاف المريض خبر مبتدأ محذوف اى المسافر
بخلاف المريض فانه اذا نوى واجبا اخر او النفل يقع عن صوم
الوقت لان رخصته متعلقة بحقيقة العجز فاذا صام فقد فات
سبب الرخصة فى حقه فالتحق بالصحيح فيقع ما نوى عن فرض الوقت
وهو مختار فخر الاسلام وشمس الائمة السرخسى وتابعهما المصنف
ولكن اكثر المشايخ وصاحب الهداية على ان المريض اذا نوى
النفل او واجبا اخر يقع عما نوى كالمسافر لان رخصته متعلقة بخوف
ازدياد المرض لا بحقيقة العجز فكان كالمسافر ووفق بعض العلماء
بينهما بان المرض متنوع الى ما يضر به الصوم كوجع الراس والعين
والحميات والى ما لا يضر به كالامراض الرطوبية وفساد الهضم
الصوم

اى اعراض عن الفرض فصار بمنزلة
ترك النية قلت الاعراض انما
يثبت فى ضمن نية النفل صح

نوى نفلا او

وغيره والترخص بخوف ازدياد المرض يكون فى النوع الاول
والترخص بحقيقة العجز فى النوع الثانى وفى النفل عنه
روايتان يعنى اذا نوى المسافر النفل روى ابن سماعة عن
ابى حنيفة انه لا يصح بل يقع عن فرض الوقت وهو الاصح لان
ترخص الفطر للمسافر لما كان لكونه اخف نظرا الى منافع بدنه
فلان يجوز له الترخص بما هو اخف عليه نظرا الى مصالح دينه لكان
اولى والفائدة فى النفل الثواب وهو فى فرض الوقت اكثر فلا
يصح النفل وروى الحسن عن ابى حنيفة انه يصح لانه لما كان الوقت
فى حقه كشعبان يصح النفل فيه كما فى شعبان قيد بالنفل لانه ان
اطلق النية فالاصح انه يقع عن الفرض على جميع الروايات لانه
ما لم يعرض عن فرض الوقت بصريح نية النفل انصرف اطلاق النية
منه الى صوم الوقت او كان معيارا لا سببا كقضاء رمضان
والنذر المطلق هذا هو النوع الثالث من الوقت اما كون الوقت
معيارا له فظا واما كونه ليس سببا فان السبب فى القضاء ما هو سبب
الاداء وهو شهود الشهر وفى صوم النذر النذر فان قلت قيدت
النذر بالمطلق وهذا مشعر بان النذر المعين لا يكون من هذا القسم
ولم يكن من القسم الثانى فلا يكون الاقسام منحصرة فى الاربع قلنا
النذر المعين من القسم الثالث لانه معيار لا سبب لان سببه النذر
لكن له شبه بالقسم الثانى فى تعيين الوقت لذلك الصوم ولهذا
يتادى بمطلق النية وبنية النفل لكن لا يتادى بنية واجب آخر
لان تعيين وقت المنذور حصل بتعيين الناذر فيؤثر فيما هو حق
الناذر كالنفل ولا يؤثر فيما هو حق الشارع وهو الواجب
الاخر ويشترط فيه نية التعيين اى النية من الليل لان الا

قلنا

الاوقات غير متعينة للصيامات فيقع الامساك فى اول اليوم
من مشروع الوقت وهو النفل فلا يقع من القضاء واما اذا نوى
من الليل فينعقد الامساك من اول النهار المحتمل الوقت وهو
القضاء ولا يحتمل الفوات لان وقته العمر بخلاف الاولين وهما
الصوم والصلوة لانهما مشروعان فى الوقت المعين فيفوتان
بفواته او يكون مشكلا هذا هو النوع الرابع من الوقت يشبه
المعيار والظرف كالحج فانه يشبه المعيار من جهة انه لا يصح فى عام
واحد الا حج واحد كالنهار للصوم ويشبه الظرف من حيث ان
اركان الحج لا تستغرق جميع اجزاء وقت الحج كوقت الصلوة وتعيين
اشهر الحج من العام الاول عند ابى يوسف خلافا لمحمد هذا بيان
لاشكاله من وجه اخر وهو ان الحج يجب عند ابى يوسف مضيقا لان
ادراكه العام الثانى مشكوك فصار اشهر الحج من العام الاول
للاداء متعينا فاشبه المعيار وعند محمد يجب موسعا ويجوز تاخيره
من العام الاول واشهر الحج من كل عام صالح قابل للاداء فاشبه
وقت الصلوة فان قلت لما ثبت ان وقته مضيق عند ابى يوسف
وموسع عند محمد زال الاشكال قلنا لا لان كل واحد منهما لم يجزم
بما حكم به فابو يوسف حكم بالتضييق للاحتياط حتى لو ادرك العام
الثانى وحج فيه كان اداء بالاتفاق ومحمد حكم بالتوسع بناء على ان
الاصل فى الحيوة البقاء ولهذا لو مات قبل ادراك العام الثانى
كان العام الاول متعينا للاداء عنده فيبقى الاشكال واثر الخلاف
يظهر فى الاثم فعند ابى يوسف يأثم ان لم يؤد فى العام الاول
وعند محمد لا يأثم الا اذا غلب على ظنه انه ان اخر يفوت لم يحل
له التاخير فيصير مضيقا ويتادى الحج باطلاق النية بان يقول

اللهم انى اريد الحج لان ظاهر حال المسلم الواجب عليه الحج
بعد تحمل مشاق السفر ان لا ينوى النفل فتعين الفرض بدلالة
الحال فيصرف الاطلاق اليه وللقائل ان يقول يشكل على هذا بمسئلة
ضيق الوقت فانه اذا لم يبق من الوقت الا قدر ما يسع فيه فرض
الوقت ففى هذه الصورة يشترط نية التعيين ولا يتادى
بمطلق النية مع وجود الدلالة من جهة المؤدى فان المسلم لا يشتغل
بفوت الفرض باداء النفل لا بنية النفل يعنى لو نوى يقع عما نوى
عندنا لان الدلالة لا تقاوم الصريح وقال الشافعى يلغو نيته ويقع
عن الفرض لان السفيه يحجر فى امر الدنيا صيانة لماله وهو فى امر
دينه اولى فيلغو نية النفل ويبقى اصل النية فيتادى به فرض الحج
واجيب عنه بانه لو حجر عن النفل لوقع حجه فرضا من غير اختيار وذلك
بط **فان قلت** هذا وارد عليكم حيث جوزتم رمضان بنية النفل
مع انه يلزم منه اداء الصوم من غير اختيار **قلنا** فى رمضان اذا
نوى النفل بطل الوصف لان الوقت غير قابل له فيبقى اصل النية
بخلاف الحج فان وقته قابل للنفل فيثبت صفة النفل فيتحقق الاعراض
عن الفرض ومعه لا يثبت الفرض والكفار يخاطبون بالامر
بالايمان لانه عليه السلام بعث الى الناس كافة لدعوة الايمان
كما قال الله تعالى قل يا ايها الناس انى رسول الله اليكم جميعا الى
قوله فامنوا بالله ورسوله وبالمشروع من العقوبات كالحدود
والقصاص عند تقرر اسبابها لانها للزجر وهم اليق بها وبالمعاملات
لان المطلوب بها امر دنيوى وهم اليق بها فقد اثروا الدنيا على العقبى
وبالشرايع كالصوم والصلوة وغيرهما فى حكم المؤاخذة فى
الاخرة بلا خلاف فيعاقبون على ترك اعتقاد وجوب العبادات

فى الدنيا كما يعاقبون على اصل كفرهم كقوله تعالى ما سلككم فى سقر
قالوا لم نك من المصلين يعنى من المسلمين المعتقدين فرضية
الصلوة وهذا التاويل منقول من اهل التفسير فيثبت ان
الخطاب يتناولهم فى حق المؤاخذة واما فى وجوب الاداء
فى احكام الدنيا فكذلك مخاطبون عند البعض وهو الشافعى
والعراقيون من مشايخنا فانهم ذهبوا الى ان اداء العبادات واجب
عليهم ما ارادوا بذلك ان اداءها جائز عليهم فى حال الكفر ولا قضاء
واجب عليهم بعد الاسلام بل ارادوا انهم يعاقبون بترك العبادات
بشرط تقديم الايمان زيادة على عقوبة الكفر **فان قلت** الايمان
اصل العبادات فكيف يثبت تبعا لوجوب الفروع الا يرى
ان السيد اذا قال لعبده تزوج اربعا لا يثبت به الحرية **قلنا**
لم يريدوا انه يثبت فى ضمن الامر بالفروع بل وجوبه ثابت له
بالدلائل المستقلة والصحيح انهم لا يخاطبون باداء ما يحتمل
السقوط من العبادات كالصوم والصلوة ولا يعاقبون
بتركها لقوله عليه السلام لمعاذ رضى الله عنه حين بعثه الى اليمن انك لتاتى
قوما اهل الكتاب فادعهم الى شهادة ان لا اله الا الله وانى رسول
الله فان اطاعوك فاعلمهم ان الله فرض عليهم خمس صلوات فى كل يوم
وليلة الحديث فهذا تصريح بان وجوب اداء الشرايع يترتب على
الاجابة بالايمان قيد بما يحتمل السقوط لان ما لا يحتمل السقوط كالايمان
فانهم يخاطبون به اتفاقا فمحل الخلاف هو الوجوب فى حق المؤاخذة
على ترك الاعمال بعد الاتفاق على المؤاخذة بترك اعتقاد الوجوب
ومنه اى من الخاص النهى قدم الامر لانه لطلب الوجود والنهى لطلب
العدم والوجود اشرف وهو قول القائل لغيره على سبيل الاستعلاء

لا تفعل وانه يقتضي صفة القبح للمنهي عنه ضرورة حكمة الناهي قال
الله تعالى وينهى عن الفحشاء والمنكر والمباحث المذكورة في الامر
في قيود التعريف والاحترازات وبيان الاختلافات في الحسن من
انه شرعي او عقلي آتية في النهي وهو اي المنهي عنه اما ان يكون قبيحا
لعينه وذلك نوعان وضعا وشرعا منصوبان على التمييز من نوعان
لان نوعية الشيء يكون باعتبار امور او لغيره معطوف على قوله لعينه
وذلك نوعان وصفا اراد به ما يكون لازما للمنهي عنه بحيث لا يقبل
الانفكاك ومجاورا اراد به ما يكون مصاحبا ومفارقا في الجملة كالكفر
مثال لما قبح لعينه وضعا لان واضع اللغة وضع هذا اللفظ لفعل هو
قبيح لذاته عقلا من غير ورود الشرع به لان قبح كفران النعم مركوز ان مشتبة
في العقول وبيع الحر ومثال لما قبح لعينه شرعا لان العقل يجوز
بيع الحر كما عرفت في قصة يوسف عم وانما قبح شرعا لان البيع مبادلة
مال بمال شرعا والحر ليس بمال فيكون حقيقته قبيحة شرعا لا وضعا
لان العقل لا يحكم بقبحه وصوم يوم النحر مثال لما قبح لغيره وصفا
قائما بالمنهي عنه بمعنى انه منهي عنه لا بذاته لانه في ذاته امساك لله
بل باعتبار وصفه وهو انه يوم عيد وضيافة وفي الصوم اعراض
عنها والخلل الوارد في الصوم من جهة الوقت بمنزلة الصادر من
الوصف له لعدم تصور الانفكاك عنه لان الوقت داخل في تعريف
الصوم ووصف الجزء وصف للكل والبيع وقت النداء مثال
لما قبح لغيره بمعنى مجاور للبيع وهو ترك السعي للجمعة وهو قابل
للانفكاك عنه اذ قد يوجد الاخلال بالسعي بدون البيع للمكث في
بيته والبيع بدون الاخلال كما اذا باع في حالة السعي في الطريق
وكذا وطئ الحائض منهي عنه لمعنى مجاور وهو الاذى لا لذاته لان

لان وطئ المنكوحة جائز والانفكاك الاذى عنها ممكن بزوال
الحيض وكذا الصلوة في ارض مغصوبة منهي عنها لشغل
ملك الغير والصلوة بدون الشغل ممكنة بان يأذن مالكها
فان قلت لا نم زوال الاذى عن الوطئ حال الحيض وانفكاك
الصلوة عن الشغل حال الغصب فانه لو اذن المالك او طهرت
الحائض لم يكونا منهيين والكلام في حال النهي قلت ليس الكلام
في حال كونهما منهيين بل المراد منه امكان خلو الوطئ والصلوة
عن الحرمة في هذين المحلين بعينهما بخلاف صوم العيد فانه لا ينفك
عن الاعراض عن ضيافة الله تعالى بحال اعلم ان الموجب للقبح لما
كان بمنزلة الوصف في القسم الاول كان اشد اتصالا به فاوجب
فساد المشروع لان الشارع في الصوم في يوم النحر مباشر للمعصية
لانه بنفس الشروع صار صائما فصار ما انعقد به مشروعا ومحظورا
وفي المضي عليه تقرير ما انعقد مشروعا وهو واجب عند البعض
خلافا للشافعي وتقرير المعصية وهو حرام اتفاقا فرجح جانب الترك
فلم يلزم القضاء وانما صح نذره من جهة ان الصوم عبادة لا من
جهة انه معصية وهو ترك الاجابة ولهذا قالوا لو صرح بذكر المنهي
عنه وقال لله على صوم يوم النحر لم يصح نذره كما لو قالت لله على
صوم يوم حيضي بخلاف ما لو قالت غدا وكان الغد يوم حيضها صح
نذرها بخلاف الصلوة في الاوقات المكروهة فانما وجب قضاؤها لان
بعضها من القيام والقراءة كان عبادة وانه لم يسم صلوة ما لم يجتمع
ولم يتقيد بالسجدة والمنهي عنها هو الصلوة والمضي فيها يكون امتناعا
عن ابطال العمل وهو واجب وتحصيلا للطاعة وتحصيلا للمعصية
وترك المضي يكون امتناعا عن معصية بطاعة وارتكابا للمعصية

وهي ابطال العمل فرجحت جهة المضي فاذا تركه يلزم القضاء وفي
القسم الثاني لما كان ممكن الانفكاك اوجب صحة البيع وقت
النداء حتى افاد الملك بلا قبض مع كراهة التنزيه **فان قلت** اذا
ارادوا بالكراهة كراهة التحريم وهي ان يستحق فاعله محذورا دون العقوبة
كحرمان الشفاعة يكون الثاني مثل الاول وقد فرض دونه هذا خلف
وان ارادوا بها كراهة التنزيه لزم ان لا يكفر مستحل وطي الحائض
والمنصوص خلافه **قلنا** نختار انها كراهة تنزيه وانما كفر مستحله
لان حرمته ثبتت بالاجماع كذا في الشرح الاكمل وجامع الاسرار
وفيه تأمل لان وطي الحائض اذا كان مكروها كيف يثبت حرمته
والنهي المطلق عن الافعال الحسية وهي ما لها وجود حسا من غير
توقف على الشرع كالقتل والزنا وشرب الخمر فانها كانت معلومة
قبل ورود الشرع يقع على القسم الاول وهو القبيح لعينه الا اذا
قام الدليل بخلافه فانه يقتضي القبح لغيره كالنهي عن الوطي حالة
الحيض وعن اتخاذ الدواب كراسيا وعن المشي في نعل واحد فان
الدليل دل على ان النهي لمعنى الاذى والشفقة لا لعين هذه الاشياء
وعن الشرعية اي عن الافعال التي يتوقف معرفتها على الشرع كالصوم
والصلوة والبيع والاجارة **فان قلت** لا يتوقف معرفة البيع والاجارة
على الشرع لتحققها بين الملل قبله **قلنا** كان الموجود بينهم مبادلة المال
بالمال او بالمنفعة والشرع زاد على ذلك اهلية العاقدين ومحلية
المعقود عليه وغير ذلك وفي تمليك المنافع بعوض زاد الاهلية
والمحلية وكون المستأجر معلوما والاجرة والمدة معلومتين ومعرفتها
بهذه الشرائط موقوفة على الشرع كذا قاله الشراح **ولقائل** ان
يقول ما عددتم من الحسيات انما كانوا يعرفونها من حيث انها افعال

كراهة

افعال **واما** معرفتها من حيث كونها على صفة معلومة وهي ان القتل
انما يوجب القصاص اذا كان المقتول محقون الدم على التأبيد
وقد قتل بآلة كذا عمدا ولا يكون القاتل اباله وكذا الزنا من حيث كونه
وطئا في القبل في غير الملك وشبهته وكون الشبهة اما في الفعل او
في المحل موجب للرجم او الجلد فلا يحصل الا بالشرع فلا فرق بين القسمين
فالصواب ان يفسر الافعال الحسية بما لم يتصرف الشارع فيه بتجويز
في غير محل العوارض فيندفع الاشكال على الذي اتصل به وصفا اي
يقع على القسم الذي قبح لمعنى في وصفه يعني يبقى المنهي بعد النهي مشروعا
باصله دون وصفه الا اذا دل الدليل على كونه قبيحا لعينه فلا يكون مشروعا
كالنهي عن بيع المضامين والملاقيح وصلوة المحدث فانها افعال
شرعية قبحت لعينها وبما ذكرنا يعرف ان اطلاق المص عن قيد المطلق
وعن الاستثنائين ايجاز مخل **فان قلت** النهي عن الصلوة في الارض
المغصوبة نهي عن الافعال الشرعية وليس مما اتصل به وصفا بل من
قبيل ما اجتمع به مجاورا **قلنا** المراد بما يكون قبيحا لغيره بدون اعتبار
الجهة الزائدة وهي كونه اشد اتصالا او مجاورا له كما ان القبح لعينه يفيد
التحريم بقسميه من غير نظر الى كون احدهما وضعا والاخر شرعا خص ما
اتصل به وصفا بالذكر لكونه اكثر واشهر فان القبح يثبت اقتضاء
للمنهي عنه فلا يتحقق اي لا يمكن ان يثبت القبح على وجه يبطل به
اي بذلك الوجه المقتضي وهو النهي بيانه ان الله تعالى نهى عباده ابتلاء
فلا بد ان يكون المنهي عنه متصور الوجود حتى يكون العبد مبتلا بين ان يفعله
فيعاقب او يتركه فيثاب ولو كان قبيحا لعينه في الشرعيات يكون
باطلا ولا يمكن وجوده شرعا والنهي عن المستحيل عبث كمن قال
للانسان لا تطر فيبطل النهي المقتضي وفيه ابطال القبح المقتضى

فيعود على موضوعه بالنقض واذا حمل القبح على القبح للغير يكون المنهي عنه
ممكنا والمقتضي وهو القبح محفوظا والمقتضى وهو النهي ايضا محفوظا
تحقيقه ان النسخ عبارة عن رفع حكم شرعي بدليل شرعي متأخر
والنهي تصرف في المخاطب بالمنع لانه موضوع لطلب الكف عن الفعل
فيكون الامتناع في المنسوخ بناء على عدم ذلك الشيء فلا يثاب
عليه والعدم في المنهي عنه بناء على الامتناع الاختياري والاول ينافي
الوجود والثاني لا ينافيه وللقائل ان يقول انه بعد كونه مصادرة على المطلوب
يرد عليه ان النهي قد يكون طريقا للنسخ في بعض الاحكام الشرعية فان تم
هذا الدليل تبطل تلك القاعدة وان لم يتم سقط قولكم لا بد ان يكون المنهي
عنه متصور الوجود ونمنع قولهم والا يكون مستحيلا بانا لا نم استحالته عقلا
وعدم المشروعية لا ينافي الامكان الذاتي ومبنى التكليف عليه الا يرى
ان الله تعالى كلف ابا جهل بالايمان مع علمه بانتفاء وقوعه لكونه ممكنا
بالذات والاقرب ان يقال الشيء اذا كان مشروعا ثم نهي عنه دل على
ان عينه ليس بقبيح اذ لو كان قبيحا لعينه لما صار مشروعا في الجملة ولهذا
تفريع بالمسائل على ما مهده من الاصل اي ولكون النهي عن الافعال الشرعية
واقعا على ما قبح لغيره كان الربوا وهو معاوضة مال بمال وفي احد الجانبين
فضل خال عن عوض مستحق بعقد المعاوضة وسائر البيوع الفاسدة
كالبيع بشرط فاسد وهو شرط لا يقتضيه العقد وفيه نفع لاحد المتعاقدين
او للمعقود عليه وهو من اهل الاستحقاق وكالبيع بالخمر وغيرهما وصوم
يوم النحر وساير الايام المنهية مشروعا باصله اما في الربوا والبيوع
الفاسدة فلان الركن وهو الايجاب والقبول وجد من الاهل
في المحل فيكون مشروعا موجبا للملك اذا اتصل به القبض وانما
شرط القبض لكون سببه فاسدا والحرمة لا تنافي ملك اليمين

كجلد الميتة واما في صوم يوم النحر فلان الصوم مشروع فيه من حيث
انه يوم ولهذا لو نذر ان يصوم يوم النحر صح ولكن يفطر ويقضيه
وفي الهداية لو صامه يكون مؤديا لانه كذلك التزمه غير مشروع بوصفه
وهو الدراهم الزايد في الربوا لان المبادلة لم توجد فيه ولكن الزايد
فرع على المزيد فيكون كالوصف والشرط الفاسد في البيوع الفاسدة
كالوصف لانه امر زايد والخمر مال غير متقوم فجعلها ثمنا يفسده لكون
الثمن غير مقصود ولهذا لو هلك لا ينفسخ العقد والمقصود من
البيع المبيع ولهذا لو هلك ينفسخ فجعل الثمن تابعا وجاريا مجرى
الوصف لتعلق النهي بالوصف لا بالاصل ولا يلزم من قبح الوصف
قبح الاصل كاللالي اذا اصفرت والنهي عن بيع الحر والمضامين
جمع مضمون وهو ما في ظهور الاباء والملاقيح جمع ملقوحة وهي ما في ارحام
الامهات ونكاح المحارم مجاز عن النفي هذا جواب عما يرد نقضا على
اصلنا وهو ان هذه التصرفات شرعية والنهي عنها كان ينبغي ان يقتضي
مشروعيته وليس كذلك لان هذه العقود لا ينعقد اصلا ولا يفيد ملكا
فاجاب بان النهي عن هذه العقود مجاز عن النفي لان محل البيع والنكاح
معدوم فكان النهي عن هذه التصرفات نسخا لعدم محله اي محل النهي
وللقائل ان يقول ان اراد بالنسخ الاعدام فقد عرف ذلك من جعله
مجازا عن النفي فلا حاجة الى التطويل وان اراد به النسخ المصطلح وهو
بيان انتهاء الحكم الشرعي وذلك موقوف على مشروعية هذه الامور
قبل النهي وذا غير معلوم فان قلت انها مباحة بالاباحة الاصلية قلنا
لا يتم بهذا المقصود لان رفع الاباحة الاصلية لا يكون نسخا فان
قلت يثبت مشروعيتها بتقرير النبي عليه السلام في الابتداء حيث لم ينه
عنها في اول زمان نبوته قلنا انما يتم لو ثبت علمه عليه السلام بوقوعه

في زمان نبوته مع قدرته على انكاره وذلك يتوقف على النقل فان قلت
قوله والنهي عن بيع الحر تكرار لانه ذكر فيما تقدم ان بيع الحر قبيح لعينه ولا يكون
مشروعا اصلا قلنا ذكر هناك باعتبار اقسام القبيح وهنا باعتبار
ما ورد على القاعدة به سؤال وقال الشافعي في البابين اي في الحسية والشرعية
ينصرف النهي المطلوب الى القسم الاول اي الى ما قبح لعينه فلا يكون
مشروعا الا اذا دل الدليل على خلافه كالنهي عن القربان حال الحيض فيكون
قبيحا لغيره قولا بكمال القبح حال اي قائلا بان النهي يقتضي القبح مطلقا والمطلق
منصرف الى الكمال او مفعول مطلق كما قلنا في الحسن في الامر اي
الامر المطلق يقتضي ان يكون المامور به حسنا لعينه ثمرة الخلاف تظهر في ترتيب
الاحكام عليه مثلا الشارع وضع بعض افعال المكلف لاحكام مقصودة
كالصوم للثواب والبيع للملك وقد نهى عن ذلك في بعض المواضع فمن جعل
المنهي قبيحا لعينه حكم بارتفاع الوضع الشرعي للتنافي بين الوضع الشرعي
والقبح الذاتي فلا يكون صوم يوم العيد سببا للثواب [illegible] والبيع الفاسد
سببا للملك ومن جعله قبيحا لغيره يرتب عليه حكمه لان النهي في اقتضاء القبح
حقيقة لصحة تكذيب من قال نهي الشارع لا يقتضي القبح وهي من امارات
الحقيقة كالامر اي كما قلنا الامر في اقتضاء الحسن حقيقة ولان المنهي عنه
معصية وفعله حرام فلا يكون مشروعا لان كونه مشروعا يقتضي ان لا يكون
حراما لما بينهما من التضاد فلا يجتمع كونه منهيا عنه مع كونه مشروعا قلنا
لا تنافي بين القبح والمشروعية لتغاير الجهتين اصلا ووصفا فانه مشروع
باصله وممنوع بوصفه ولهذا اي لكون المنهي عنه قبيحا لعينه قال الشافعي
لا يثبت حرمة المصاهرة بالزنا لانها نعمة من حيث ان الاجنبية التحقت
بالامهات حتى صحت الخلوة والمسافرة بها اي النسب والزنا حرام محض فلا يكون سببا
للنعمة اذ لا بد من المناسبة بين الحكم والسبب جوابه ان الزنا لا يوجب

الحرمة قصدا بل يوجبها بالولد لانه جزء من الواطئ والموطوءة لكونه
مخلوقا من مائهما فيحرم الولد عليهما لان الاستمتاع بالجزء حرام قال عم
ناكح اليد ملعون ثم تتعدى الحرمة منه الى فروعه من الابناء والبنات
واصله من الاباء والامهات فكان كل منهما بعضا من الاخر بواسطة
الولد فاقيم ما هو سبب الولد وهو الوطء ودواعيه مقام الولد كما اقيم
السفر مقام المشقة ثم لم يعتبر في السبب كونه حلالا او حراما
لانه خلف عن الولد وهو عين غير متصف بالحل والحرمة وقد يوجد
ولد الزنا اصلح من ولد الرشد فان قلت كان ينبغي ان يحرم زوجين
بعد وجود الوطء مرة لشبهة البعضية قلت سقطت حرمتها للضرورة
التنسل ولا يفيد الغصب الملك يعني اذا غصب شيئا وهلك وقضى
بالضمان يملكه الغاصب عندنا وعنده لا وثمرة الخلاف يظهر في تملك
الاكتساب ووجوب الكفن ونفوذ البيع له لان الملك نعمة يتصل بها
الانسان الى مقاصد الدين والدنيا والغصب حرام فلا يكون سببا
لها جوابه ان الملك لم يثبت بالغصب قصدا بل يثبت شرطا لحكم شرعي
وهو الضمان لان الضمان شرع جبرا للفائت والفائت ملك المالك
في العين اذ لو لم يفت لاجتمع البدل والمبدل منه في ملك شخص واحد
وهذا لا يجوز فالانعدام يثبت شرطا لهذا الضمان فيكون حسنا لحسنه
ولما خرج المغصوب عن ملك المالك يدخل في ملك الغاصب ضرورة
لانه لا سائبة في الاسلام وكم من شيء يثبت ضمنا ولا يثبت
قصدا وهذا الخلاف بناء على ان الضمان بمقابلة العين عندنا وبمقابلة
اليد عنده فح لا حاجة الى زوال ملك العين اذ ليس فيه اجتماع البدل
والمبدل منه ولا يكون سفر المعصية اي كسفر الآبق وقاطع الطريق
والباغي سببا للرخصة وهي قصر الصلوة لانها نعمة جوابه ان سفر

المعصية ليس بقبيح في نفسه بل العصيان في قطع الطريق وذلك
مجاور له فيكون كالبيع وقت النداء فيصلح سببا للرخصة ولا يملك
الكافر مال المسلم بالاستيلاء اي بالاحراز الى دار الحرب لان الاستيلاء
معصية انما يكون معصية لو وقع على محل معصوم ولما احرزوا اموا
الى دارهم لم يكن محرزة لانه اما باليد او بالدار وقد عدما فيكون
استيلاؤهم على مال مباح فيملكونه **فان قلت** هذه المسائل لا يصلح للتفريع
لان النهي عن الافعال الحسية ولا خلاف فيه **قلنا** المراد بيان ان
النهي يقتضي المشروعية سواء كان المنهي شرعيا او حسيا **فان قلت** ابتداء
الاستيلاء ورد على محل معصوم فلا يفيد زوال العصمة بعده كمن اخذ
صيد الحرم واخرجه لا يملكه وان هلك في يده يضمنه **قلنا** الفعل
الممتد له حكم الابتداء في حالة البقاء كانه يحدث ساعة فساعة كما
في لبس الثوب في حق الحنث والاستيلاء فعل ممتد فصار بعد الادخال
في دار الحرب كانه استولى على مال غير معصوم ابتداء وكذا في الصيد
بعد الاخراج يملكه حتى يجوز بيعه واكله لكن يجب عليه ارساله فاذا لم
يرسل يجب عليه الجزاء تعظيما للحرم **واما العام** وهو في اللغة بمعنى الشامل
وفي الاصطلاح ما ذكره المصنف اخره عن الخاص لانه كالجزء من العام
او المفرد مقدم على الجمع لفظ يتناول اي لفظ يشتمل بالوضع لم يذكر الوضع
هنا اكتفاء بذكره في الخاص وهذا كالجنس افرادا اخرج به خاص العين
كزيد لانه لا يتناول الا على فرد واحد واسماء الاعداد ايضا كعشرة فانها
لا تتناول افرادا بل اجزاء لان افراد الشيء ما يصدق الشيء على كل واحد
منها واحاد العشرة لا يصدق على واحد منها انه عشرة فقوله ما يتناول
افرادا جنس شامل للمشترك متفقة الحدود خرج به المشترك
لانه يتناول افرادا مختلفة الحدود على سبيل الشمول احترز به
عن النكرة في سياق النفي فانها تتناول افرادا متفقة الحدود لكن

لكن على طريق البدل لا الشمول فاطلاق العام عليها مجاز مثال العام
مسلمون لافراد مشتركة في معنى المسلم وزيدون لافراد مشتركة في
التسمية بزيد وانه اي العام قبل الخصوص يوجب الحكم فيما يتناوله
قطعا اي بحيث يقطع الشبهة عندنا كالخاص وقال الشافعي هو
ليس بقطعي لانه يحتمل ان يخص كما قال الله تعالى الذين قال لهم الناس
ان الناس قد جمعوا لكم المراد بالناس الاول نعيم بن مسعود
وبالناس الثاني اهل مكة ومع الاحتمال لا يثبت القطع ولنا ان
اللفظ اذا وضع لمعنى كان لازما له حتى يقوم الدليل على خلافه ولو جاز
ارادة البعض من غير قرينة لارتفع الامان عن اللغة وهذا يؤدي
الى التلبيس على السامع والتكليف بما ليس في الوسع كذا قيل وللقائل
ان يقول لا نم لزوم التلبيس لان اثر الاحتمال في رفع القطع عن عمومه
لا في العمل فان العمل بالظاهر واجب مع الاحتمال عند الخصم ويمكن
ان يجاب عنه بان ارادة الخصوص لما سقط في حق العمل بالاتفاق
ويسقط في حق العلم بالطريق الاولى لان العلم عمل القلب والقلب
اصل وعمل الجوارح تبع له فمتى سقط في حق التبع ففي حق الاصل اولى
فان قلت خبر الواحد محتمل واحتماله ساقط في حق العمل دون التبع
قلنا احتمال ناشئ عن دليل وهو القطع بكونهم غير متواتر حتى لو فرض
تواتره لزال الاحتمال وفائدة الخلاف تظهر في وجوب اعتقاد العموم
وجواز تخصيصه بالقياس وخبر الواحد ابتداء فعندنا يجب ولا يجوز
تخصيصه وعنده لا يجب ويجوز تخصيصه حتى يجوز نسخ الخاص به
اي بالعام هذا تفريع لكون العام موجبا بما تناوله قطعا كحديث العرنيين
عرنة واد بحذاء عرفات تصغير عرنية وهي قبيلة ينسب اليها
العرنيون سقطت ياء التصغير عند النسبة كما يقال في حنيفة حنفي

وهو ما روى انس بن مالك رضي ان قوما من عرينة اتوا المدينة فلم
توافقهم فاصفرت الوانهم فانتفخت فامرهم الرسول عم ان يخرجوا
الى ابل الصدقة ويشربوا عن البانها وابوالها ففعلوا فصحوا ثم
ثم ارتدوا وقتلوا الرعاة واستاقوا الابل فبعث رسول الله عم
فى اثرهم قوما فاخذوا فامر بقطع ايديهم وارجلهم وسمل اعينهم وتركهم
فى شدة الحر حتى ماتوا هذا حديث خاص ورد فى ابوال الابل نسخ
بقوله عم استنزهوا عن البول لان البول عام متناول لابوال الابل
وغيرها لان اللام للجنس فى ضمن المشخصات فيحمل على جميعها اذ لا
عهد ولو لم يكن العام مثل الخاص لما صح نسخ الاول بالثاني وحديث
العرينية متقدم لان المثلة التى تضمنها منسوخة بالاتفاق لانها
كانت فى ابتداء الاسلام فان قلت الخاص يحتمل المجاز وهذا الاحتمال
ثابت فى العام مع احتمال آخر وهو احتمال ارادة التخصيص فكان
ينبغى ان يرجح قلنا الاحتمال الغير الناشئ عن دليل لا يعتبر واحتمال
المجاز الواحد الذى فى الخاص لا قرينة له مساو لاحتمالات مجازات كثيرة لا قرينة
لها واذا اوصى بالخاتم لانسان بالفص منه لآخر يعنى ثم اوصى بفص
خاتمه لانسان آخر ان الحلقة للاول والفص بينهما نصفان لان العام
مثل الخاص فى ايجاب الحكم فثبت المساوات بينهما فى الوصية بالفص
فيكون الفص بينهما هكذا ذكر شمس الائمة فى زياداته وفخر الاسلام
فى البزدوى المسئلة من غير ذكر خلاف قال المص فى شرحه ما ذكر
فى المنظومة والهداية وزيادات قاضى خان من الخلاف فيها رواية
شاذة وهو ان الفص عند ابى يوسف للثانى سواء اوصاه بكلام موصول
او مفصول لان الوصية لا تلزمه شيئا فى حيوته بل بعد مماته فكان
بيان الموصول والمفصول سواء كما فى الوصية بالرقبة لانسان وبالخدمة

وبالخدمة لآخر وعند محمد اسم الخاتم عام يتناول الحلقة والفص فكان
ايجاب الفص للثانى ~~تخصيصا للثانى~~ تخصيصا له وتخصيص العام
انما يصح موصولا فاذا كان مفصولا يكون معارضا لا تخصيصا
فيكون الفص بينهما بخلاف ما ذكر من المسئلة لان الوصية بالرقبة
لم يتناول الخدمة ولهذا صح استثناء الفص من الخاتم ولم يصح استثناء
الخدمة من الرقبة اعلم ان الخاتم ليس بعام حقيقة بل الفص جزء
ولا يصير اللفظ باعتبار الاجزاء عاما لكنه شبيه بالعام من حيث ان
الفص يدخل فى اسم الخاتم ولا يجوز تخصيص قوله تع ولا تاكلوا مما لم
يذكر اسم الله عليه المراد به الذكر حال الذبح لاجماع السلف على ذلك
والذكر باللسان بقرينة كلمة على والذكر بالقلب يستعمل غير مقرونة بها كذا فى
المحيط هذا تفريع آخ على كون العام قطعيا معطوف على قوله يجوز
صورة المسئلة من ترك التسمية عامدا حال الذبح لا يحل اكله عندنا
ويحل عند الشافعى هو يقول هذا مخصوص من قوله تع ما لم يذكر اسم الله
عليه بخبر الواحد وهو ما روى انه عم قال المسلم يذبح على اسم الله سمى او
لم يسم وبالقياس على الناسى فان من نسى اسم الله حالة الذبح يجوز
اكله اجماعا فيحل فى العامد بذلك قلنا لا يحل اكله لانه منهى عنه والنهى يقتضى
التحريم وكلمة ما عامة قطعية فى مفهومها فلا يجوز تخصيصها بخبر الواحد
والقياس الظنيين فان قلت التخصيص انما يجوز اذا بقى تحت العام ما
يمكن العمل به وههنا لم يبق تحت النص العام الا حالة العمد فلو الحق
بالنسيان لم يبق النص معمولا به قلت يجوز ان يراد ما ذبح لغير الله
كذبايح المشركين للاوثان والميتة بدليل ان المشركين جادلوا المسلمين
قالوا اتاكلون مما قتلتم ولا تاكلون مما قتله الله فانزل الله الآية
فاجاب بجواب اعم وبنى الحرمة على وصف يشمل الكل وهو ترك

الذكر مع ان الحاق العامد بالناسي غير مستقيم لان الناسي عاجز
مستحق للنظر والعامد جان مستحق للتغليظ ومن دخله كان
آمنا يعني لا يجوز تخصيص هذه الآية بالقياس وخبر الواحد
صورة المسئلة من كان مباح الدم بردة او زنا او نحوهما فالتجأ
بالحرم لا يقتل فيه عندنا ولا يؤذى ولكن لا يطعم ولا يسقى حتى
يضطر الى الخروج فيقتل خارج الحرم ويقتل عند الشافعي لان
الجاني قد خص من الاية بقوله ع م الحرم لا يعيذ عاصيا ولا فارا بدم و
بالقياس على الطرف فانه لو كان عليه قصاص في الطرف يستوفى في الحرم
فكما لم يبطل ادون الحقين فاعلاهما اولى لانهما ليس لان قوله تع ولا تأكلوا
مما لم يذكر اسم الله آه وقوله تع ومن دخله آه ليسا بمخصوصين فان الناسي
غير مخصوص من الآية الاولى لان الناسي ذاكر فان الشرع اقام كونه
مسلما مقام الذكر للعجز كما اقام الاكل ناسيا مقام الصوم والقاتل
غير مخصوص ايضا من الاية الثانية بما ذكره من الحديث لانه خبر واحد
لا يصلح ان يكون مخصصا ولئن سلم انه مشهور فمعناه لا يسقط
العقوبة في الآخرة واما الاطراف فسالكة مسلك الاموال والاية
يتناول النفس دون الطرف لانه في حكم المال والضمير كان يرجع
الى النفس الداخل دون ماله وطرفه وللقائل ان يقول مع جواز
ان لا يطعم ولا يسقى ويموت جوعا وعطشا كيف يثبت عموم الامان
فان قلت الاستدلال بالاية مشكل لان ضمير دخله راجع الى البيت لانه
هو المذكور لا الحرم الا اذا وقع النزاع في الجاني اذا دخل البيت يصح
التمسك بها ويثبت الحكم في الحرم لعدم القائل بالفصل فاذا سلم
الخصم ان دخول البيت يفيد الامن دون الحرم كما ذهب اليه بعض
اصحاب الشافعي فالالزام بالاية متعذر قلنا صفة الامن يعم البيت

والحرم وقال تعالى اولم يروا انا جعلنا حرما آمنا ولما اخذ الحرم حكم
البيت في الامن صار بمنزلة شيء واحد فجاز عود الضمير الى البيت
متناولا للحرم ولهذا قال فيه آيات بينات ولم يقل في حرمه مع ان
مقام ابراهيم خارج البيت وما قيل المراد من مقامه ما قام فيه وتعبد من
البيت فاسد لانه تع فسر الاية بالمقام اذ هو عطف بيان للايات وليس
في كون البيت متعبدا له آيات بل هي ظهور قدمه في الصخرة الصماء وغوصها
فيها الى الكعب فان لحقه خصوص لما فرغ من بحث العام قبل تخصيصه
شرع في بحثه بعد لحوق التخصيص وهو قصر العام على بعض ما يتناوله
عند الشافعية واما عند الحنفية فهو القصر عليه بدليل مستقل لفظي مقارن
احترز بقوله مستقل عن الصفة والاستثناء والشرط والغاية وبقوله
لفظي عن العقل كقوله تع خالق كل شيء فانه مخصوص منه كذا في بعض
الشروح وللقائل ان يقول المراد من الشيء في قوله خالق كل شيء المخلوق
بقرينة اضافة الخالق اليه فلا يتناوله فكيف يكون مخصوصا بالعقل وتخصيص
الصبي والمجنون من خطابات الشرع من هذا القبيل وعن الحسي نحو قوله تع
واوتيت من كل شيء وبقوله مقارن عن الناسخ وللقائل ان يقول هذا
التعريف لم يتناول التخصيص في المرة الثانية لانه ليس بمقارن فالاولى
ان يجعل المقارنة شرطا له اول مرة لا داخلا في ماهيته كذا قاله شارح
ويمكن ان يجاب عنه بان المراد بالمقارنة ان لا يعرف تأخر دليل المخصص
لان يصدر ابعا عن النبي ع م فح يمكن ان لا يعرف تأخر دليل آخر في المرة
الثانية كما لم يعرف في المرة الاولى والعام اذا قصر على بعض افراده
بغير مستقل يكون حجة بلا شبهة اتفاقا اذا كان المخرج معلوما
او مجهولا كالربوا خص من قوله واحل البيع بقوله وحرم الربوا لان
الربوا لغة هو الفضل ومجرد الفضل ليس بحرام فقيل ورد البيان

يكون

نظير المخصوص المجهول وبعد بيان النبي عم الربوا بالاشياء الستة وصحة
تعليلها يكون نظير المخصوص المعلوم فاذا قصر بمستقل هل يبقى حجة قطعية
بعد التخصيص ام لا فالصحيح من مذهبنا انه لا يبقى قطعيا حتى يجوز تخصيصه
بخبر الواحد كما خص الشيوخ والعجائز من قوله تعالى فاذا انسلخ الاشهر
الحرم فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم بقوله عليه السلام لا تقتلوا الشيوخ
والعجائز بعد تخصيصه باية الاستيمان وهي وان احد من المشركين استجارك
فاجره لكنه لا يسقط الاحتجاج به اي بالعام بعد ما خص كما روي ان
فاطمة احتجت على ابي بكر في ميراثها بعموم قوله تعالى يوصيكم الله في اولادكم
مع ان الكافر والقاتل خصا منه ولم ينكر احد احتجاجها من الصحابة وعدل
ابو بكر في حرمانها الى الاحتجاج بقوله عم نحن معاشر الانبياء ولا نورث
ما تركناه صدقة وكاية السرقة فانها يحتج بها مع ان سرقة ما دون النصاب
والسرقة من غير الحرز مخصوص بالاجماع عملا بشبه الاستثناء والنسخ
يعني دليل الخصوص شبه الاستثناء من جهة الحكم لان كلا منهما لبيان انه
مستقل بنفسه فان كان المخصوص مجهولا فجهالته يوجب الجهالة في الباقي
كالمستثنى المجهول فلا يبقى حجة كالمجمل قبل البيان وباعتبار الصيغة يبقى
كما كان لان المجهول لا يصلح ناسخا قطعيا للمعلوم وجهالته لا يتعدى الى النص
لاستقلاله فعملنا بالشبهين وقلنا يبقى حجة ولا يكون قطعيا وان
كان معلوما فباعتبار الصيغة يحتمل التعليل لانه مستقل وعلى تقدير
التعليل يصير قدر ما يتناوله العلة مخصوصا مما يتناوله العام وذلك
القدر مجهول فاوجب جهالة الباقي وباعتبار الحكم لا يصح التعليل
لانه شبيه بالاستثناء وهو لا يقبل التعليل لانه عدم بالعدم الاصلي
اذ به تبين ان المستثنى لم يدخل تحت حكم العام لا انه دخل ثم خرج
والعدم لا يقبل التعليل لان التعليل تعدية الحكم الثابت في الاصل

انما المخصوص والمستثنى لم يدخل تحت الحكم وشبه الناسخ من جهة الصيغة لان كلا منهما ح

الى الفرع فما ليس بثابت كيف يتعدى فوقع الشك فيه ايضا
فباعتبار الصيغة واحتمال التعليل لا يبقى العام حجة وباعتبار
حكمه يبقى موجبا قطعيا فقلنا يبقى حجة ولا يكون قطعيا فان قيل
ينبغي ان يكون العام موجبا قطعيا فيما بقي تحته اذا كان المخصوص
معلوما كما قلتم في التخصيص بالعقل قلت بينهما فرق لان موجب
العقل لا يختلف فيكون معلوما بخلاف موجب التعليل لاحتمال
ان يكون العلة غير الوصف الذي جعله علة فان قلت دليل الخصوص
لما شابه الناسخ والاستثناء وهما لا يقبلان التعليل فدليل الخصوص
كيف يقبله قلنا المانع من الاستثناء عدم استقلاله وفي الناسخ
عدم خلوصه من معنى المعارضة من التعليل اذ لو علل صار القياس
معارضا للنص وفي دليل الخصوص لم يوجد المانع واحتمل التعليل
فصار كما اي صار دليل الخصوص على القول الاول الذي اعتبر
فيه الشبهان جميعا وهو المختار نظير هذه المسئلة وهي اذا باع
عبدين بالف على انه بالخيار في احدهما بعينه وسمى ثمنه اي فصل ثمنه
صح البيع ويلزم العقد في الذي لا خيار له لعدم جهالة المبيع والثمن
فان قلت كان ينبغي ان لا يعقد هذا البيع لانه جعل قبول العقد في ما
فيه خيار شرطا فاسدا فيما لا خيار فيه كما جعل ابو حنيفة في بيع الحر
والعبد عند تفصيل الثمن قبول العقد في الحر شرطا فاسدا القبول في
العبد قلنا الحر لم يكن محلا للبيع واشتراط قبوله لم يكن من مقتضيات
العقد فكان شرطا فاسدا وفي مسئلتنا العبد الذي فيه الخيار داخل
تحت العقد فكان اشتراط القبول فيه اشتراطا في المبيع فلا يمنع صحة
العقد فان قلت لم يجعل ابو حنيفة كل الثمن مقابلا بالمنكوحة كما جعل
فيمن جمع بين من يصح نكاحها وبين من لا يصح نكاحها كل المسمى مهرا للمنكوحة

يصح **قلنا** لان العوض في البيع ينقسم على اجزاء المعوض فلو قلنا بوجوب كل الثمن بمقابلة القن يتضرر المشتري حيث لم يرض بالالتزام هذا القدر من الثمن الا بمقابلة مجموع المعوض بخلاف النكاح فانه لا يوزع فيه لعدم تجزية المحل وانما يقابل باعتبار المزاحمة فاذا لم يصح نكاح احديهما لم يوجد المزاحمة فلا ينقسم وجه كون المسئلة نظير دليل الخصوص ان العبد الذي فيه الخيار داخل في الحكم من حيث انه داخل يكون رد البيع بخيار الشرط تبديلا فيكون كالنسخ ومن حيث انه غير داخل في الحكم يكون رده بيان انه لم يدخل فيكون كالاستثناء واذا كان له شبهان يكون كالمختص الذي له شبه بالناسخ وشبه بالاستثناء فرعاية شبه النسخ يقتضي صحة البيع في الصور الاربع لان كلا من العبدين بالنظر الى الايجاب مبيع بيعا واحدا فلا يكون بيعا بالحصة ابتداء بل بقاء ورعاية شبه الاستثناء اعني كون محل الخيار غير داخل في الحكم يقتضي فساد البيع في الصور كلها لوجود شرط الفساد وهو جعل ما ليس بمبيع شرطا لقبول المبيع فلم نعمل الشبهين **قلنا** ان علم محل الخيار وثمنه صح البيع لشبه الناسخ وان جهل احدهما لا يصح لشبه الاستثناء قيد بقوله بعينه وثمنه لانه ان عدم القيدان او وجد تفصيل الثمن ولم يوجد تعيين من فيه الخيار او بالعكس لا يصح لجهالة المبيع او الثمن ففي هذه الصور الثلث عملنا بشبه الاستثناء ففي الصورة الاولى يصير المبيع والثمن مجهولين لانه باشتراط الخيار كانه استثنى باحد العبدين من العقد باعتبار حكمه بحصته من الثمن فيصير كانه قال بعت هذين العبدين بالالف الا احدهما بحصته من الالف وذلك باطل وكذا في الصورة الثانية يصير المبيع مجهولا فيصير كانه قال بعت هذين العبدين بالالف

الا احدهما بخمس مائة وفي الثالثة يصير الثمن مجهولا وجهالة الثمن ابتداء تمنع صحة العقد ويصير كانه قال بعتهما بالف الا هذا بحصته من الالف وانما اعتبر شبه الاستثناء فيها دون شبه الناسخ لانه لو اعتبر شبه الناسخ فيها فسد شرط الخيار لانه يكون كالناسخ المجهول والناسخ المجهول يسقط بنفسه ويبطل واذا بطل شرط الخيار لزم العقد في العبدين وهو خلاف ما قصد **فان قلت** جهالة الثمن طارئة بعد صحة التسمية وكان ينبغي ان يجوز البيع كما في البيع القن مع المدبر **قلت** محل الخيار لا يدخل تحت الحكم فيصير الثمن مجهولا من الابتداء بخلاف المدبر فانه يدخل في العقد والحكم جميعا لانه قابل له بقضاء القاضي ثم يخرج فيحدث جهالة الثمن وقيل انه اي العام المخصوص يسقط الاحتجاج به اي لا يكون موجبا للحكم اصلا بل يجب التوقف الى البيان سواء كان المخصوص معلوما كقول الشارع اقتلوا المشركين ولا تقتلوا اهل الذمة او مجهولا كما لو قال اقتلوا المشركين ولا تقتلوا بعضهم هذا هو القول الثاني وهو مذهب الكرخي وعيسى ابن ابان لان الاستثناء المجهول يعني تمسكوا بان دليل المخصوص يشبه الاستثناء لان كل واحد منهما اي من الاستثناء والمخصوص لبيان انه لم يدخل تحت الجملة قالوا اذا كان دليل الخصوص مجهولا فجهالته توجب جهالة الباقي وان كان معلوما يكون معلولا لاستقلاله وكون الاصل في النصوص التعليل فلا يدرى كم فرد من افراد العام خرج بالتعليل فيبقى الباقي مجهولا ايضا فصار اي دليل الخصوص على هذا القول كالبيع المضاف الى حر وعبد بثمن واحد فانه باطل لان الحر لم يدخل تحت الايجاب لكونه غير مال فصار العقد وارد على العبد ابتداء بالحصة بان يقسم الالف على قيمة العبد المبيع وقيمة الحر

بعد ان يفرض عبدا او هو باطل لجهالة الثمن وقت البيع قيد بقوله
بثمن واحد لانه لو فصل الثمن بان قال بعتهما بالف كل واحد بخمسمائة
صح في العبد عندهما خلافا لابي حنيفة وقيل انه اي العام بعد المخصص يبقى
كما كان قبل الخصوص من كونه قطعيا او ظنيا على اختلاف المذهبين
اعتبارا بالناسخ لان كل واحد منهما اي من دليل الخصوص والناسخ مستقل
بنفسه بخلاف الاستثناء فانه غير مستقل بمنزلة وصف غير قابل للتعليل
ثم الدليل ان كان مجهولا يسقط بنفسه لان المجهول لا يصلح ان يكون
معارضا للعموم فيبقى العام على ما كان قبل الخصوص وان كان معلوما
لم يكن محتملا للتعليل كما ان الناسخ ليس بمحتمل له فصار كما اذا باع
عبدين بثمن واحد وهلك احدهما قبل التسليم الى المشتري بطل
البيع في الهالك لتعذر التسليم صح في الحي بحصته لان الجهالة بامر
عارض فكان كالتنسيخ لان هلاك احد العبدين بعد تمام العقد ناسخ
للبيع فيه لانه يرفعه بعد ثبوته كما ان الناسخ يرفع المنسوخ بعد ثبوته
والقول الرابع وهو مذهب عامة الاصوليين ولم يذكره المص وهو
ان دليل الخصوص ان كان مجهولا فكما قاله الكرخي وان كان معلوما
فكالاستثناء لا يقبل التعليل فكذا دليل الخصوص فيبقى العام على ما كان
عليه من القطع والجواب عن كلام الفريقين ان فيما ذكرتم اعمالا باحد الشبهين
واهمالا للاخر وليس احد الشبهين اولى من الاخر فالعمل بكليهما اولى
وعن الرابع بان الاستثناء انما لا يقبل التعليل لكونه غير مستقل بخلاف
المخصص والعموم اما ان يكون بالصيغة والمعنى اي يكون اللفظ مجموعا
والمعنى مستوعبا او بالمعنى لا غير اي يكون اللفظ مفردا موضوعا للجمع
كرجال مثال للعام صيغة ومعنى وكذا انسا وانه لم يكن من لفظ مفرد
سواء كان جمع قلة او كثرة معرفا او منكرا هذا مختار فخر الاسلام

ولم يسم كل واحد ثمنا ح

في الحي [illegible]

والاستثناء ح

ويتبعه المص الا ان العموم في القلة من الثلاثة الى العشرة وفي الكثرة
منها الى الكل فان قلت العام عندك قطعي الدلالة فيما تناوله اذا لم يخص
المخصص والجمع المنكر محتمل لكل واحد من المجموع من الثلاثة الى غير
النهاية فلا يحصل الظن بالحكم فيما تناوله لانه ليس بشامل للجمع فضلا
من القطع وايضا كل عام يحتمل التخصيص والاستثناء وهذا ليس
كذلك قلت لا نم عدم تناوله بل هو محمول على الجميع عند عدم المانع سلمنا
ذلك لكن القول قطعي الدلالة انما يكون في عام المتفق وهذا عام
مختلف فيه فلا يكون موجبه قطعيا كموجب العام الثابت بطريق الآحاد
وقد صرح الامام فخر الاسلام بان الجمع المنكر يحتمل التخصيص الى الثلاثة
وكذا قال الزمخشري في قال بحث مجيء الا بمعنى الصفة انه يجوز الاستثناء
في الجمع المنكر وقوم مثال للعام بمعناه وصيغته مفرد ولهذا يثنى ويجمع
ويقال قومان واقوام فان قلت لفظ الجمع يثنى ويجمع فيقال رماحان
ورماحات قلت هذا شاذ ومراده ان القوم يثنى ويجمع من غير
شذوذ وهو متناول لجميع آحاده لا لكل واحد فلو قال القوم الذي
دخل هذا الحصن فله كذا فدخل واحد لم يستحق شيئا فان قلت
اذا لم يتناول فكيف صح استثناء الواحد من القوم في قولك جاء
القوم الا زيدا قلت من حيث ان مجيء المجموع لا يتصور بدون
كل واحد حتى لو كان الحكم متعلقا بالمجموع من غير ان يثبت لكل فرد
لم يصح استثناء الواحد عنه كما في قولك يطيق رفع هذا الحجر القوم الا زيدا
اذ ليس الحكم على الآحاد بل على المجموع ومن وما يحتملان العموم
اذا قلت في الشرط من زارني فله درهم فكل من زار يستحق كمشتري العطار
واذا قلت في الاستفهام من في هذه الدار فيقال زيد وبكر وخالد
ويعد من فيها الى آخرهم واذا قلت في الخبر اعطي من زارني درهما

جمع المنكر

يثنى ح

وهذا كما يصح ان يقال عندي عشرة الا واحدا
ولا يصح العشرة زوج الا واحدا ح

يستحق كل من زاره العطية والخصوص في بعض مواضع الخبر كما اذا
قلت زرت من اكرمني فتريد واحدا بعينه هكذا فسره بعض الشراح
ولقائل ان يقول من قد يكون خاصا اذا كان للشرط كما في قوله اذا
من دخل هذا الحصن اولا فله من النفل كذا على ما نقل من التيسير الكبير
والاولى ان يقال احتمال العموم والخصوص ثابت في الجميع اما في الخبر
فظاهر واما في الشرط فلما نقلنا من المسئلة واما في الاستفهام فلان
المستفهم بقوله من في الدار يريد واحدا والاصل فيهما العموم يعني الكثير
الشايع في استعمالاتهما العموم ومن في ذوات من يعقل في بعض
يعني وضع من لان يستعمل في ذوات من يعقل لقوله ام من قتل قتيلا
فله سلبه فان قلت يحتمل ان يكون عاما للعموم صفته وهو القتل قلت انه
ضرب من الاجتهاد وبعض السامعين لم يكن من اهله ومع ذلك
فهموا منها العموم كما اي كما وضع ما لان يستعمل في ذوات من لا يعقل
حتى لو قيل ما في الدار كان الجواب ان يقال شاة او فرس ولا يصلح
ان يقال رجل او امراة فان قلت اذا كان من محتملات شيء ذو ما فما
المعنى الموضوع لهما قلت وضعتا مبهمة في ذات من يعقل وما لا يعقل
وهذا المبهم لا وجود له في الخارج الا في ضمن خاص او عام واذا قيل كل
شاء من عبيدي العتق فهو حر فشاؤا عتقوا هذا متفرع على كون من عامة
فان قلت كلمة من عامة وكلمة من في قوله من عبيدي قرينة الخصوص لانه
للتبعيض فكان ينبغي ان يعمل بهما كما عمل بهما ابو حنيفة في قوله من
شئت من عبيدي عتقه فاعتقه ولا يكون له ان يعتق الكل بل يعتقهم
الا واحدا قلت كلمة من في قوله من عبيدي للبيان دون التبعيض لانه
لما كان اكد العموم باضافة المشية الى عام صار ذلك دليلا على
انه لم يرد بهذه الكلمة التبعيض فحمل على البيان بخلاف قوله من شئت

اذا دخل هذا الحصن اولا فله كذا
فدخل رجلان معا لم يستحق واحد منهما
شيئا لان الاول اسم مفرد سابق
فاذا وصله بكلمة من وتصريحه بالخصوص
يرجح معنى الخصوص فيه فلا يستحق النفل
الا واحد دخل سابقا على الجماعة وما
كمن في انها كانت شرطية او استفهامية عاما
قطعا لا ان كانت موصولة او موصوفة
وفي انها تكون خاصا اذا الحقها اولا من الملات

من عبيدي لان المشية اضيفت الى خاص فلا يدل على تاكد العموم
فوجب العمل بهما كذا قاله الشراح لكنه ليس بصحيح لان قوله تعالى
ومن يشاء الله يضلله عام مع ان المشية مسندة الى خاص وهو الله تعالى
قيل الاولى ان يقال في الفرق انه بين يحتمل التبعيض والبيان فالتبعيض
متيقن على التقديرين ففي من شاء من عبيدي امكن العمل بعموم
من وتبعيض من وان كان للبيان لانه لما علق عتق كل واحد بمشيته
مع قطع النظر عن الغير كان كل من شاء العتق بعضا من العبيد
بخلاف من شئت من عبيدي لان المخاطب لو شاء عتق الكل سقط
معنى التبعيض بالكلية فان قلت هذا ظاهر على تقدير تعلق المشية بالكل
دفعة واما على تقدير الترتيب ففيه اشكال لانه يصدق على كل واحد
انه شاء المخاطب عتقه حال كونه بعضا من العبيد قلت تعلق المشية
بكل على الانفراد امر باطن لا اطلاع عليه والظاهر انه تعلق المشية
بالكل ولقائل ان يقول البعضية التي يدل عليها من هي البعضية المجردة
المنافية للكل لا البعضية التي هي اعم من ان يكون في ضمن الكل او
بدونه وح لا نم ان التبعيض متيقن اوان قال لامته ان كان
ما في بطنك غلاما فانت حرة فولدت غلاما وجارية لم تعتق
لان الشرط ان يكون جميع ما في الباطن غلاما هذا متفرع على كون ما عامة
فان قلت على هذا يلزم من قوله تعالى فاقرؤا ما تيسر وجوب قراءة
جميع ما تيسر وليس كذلك قلنا بناء الامر على التيسر دل على
ان المراد ما تيسر بصفة الانفراد لانه عند الاجتماع ينقلب متعسرا
وما يجيء بمعنى من كما في قوله تعالى والسماء وما بناها اي ومن بناها مجازا
اليه اشار صاحب التسهيل بقوله وما في الغالب لما لا يعقل والغلبة
علامة الحقيقة وكذا من يجيء بمعنى ما كما في قوله تعالى ومنهم من يمشي

على بطنه وتدخل ما في صفات من يعقل هذا بيان مواضع استعمال ما
ايضا اي كاستعماله في ذوات ما لا يعقل تقول ما زيد فيقال في جوابه الكريم
او العالم وكل للاحاطة على سبيل الانفراد وكلمة كل عامة بمعناها دون
صيغتها يعني يراد كل واحد من افراد النكرة التي اضيفت اليها كل كانه ليس
غيره فيتناول كل فرد على الاصالة وهي تصحب الاسماء لانها لازمة للاضافة
والمضاف اليه انما يكون اسما فيعمها اي الاسماء ولهذا ان قال كل امرأة
اتزوجها فهي طالق يعم الافراد ويحنث بتزوج كل امرأة حتى لا يقع
الطلاق في المرأة الثانية على امرأة واحدة فان دخلت كلمة كل على المنكر
اوجبت عموم افراده كما قلنا وان دخلت على المعرف اوجبت عموم اجزائه
حتى فرقوا بين قولهم كل رمان ماكول وكل الرمان ماكول بالصدق اي
بصدق الاول لان جميع افراده ماكول والكذب اي بكذب الثاني اذ قشره
غير ماكول ولهذا قال في الجامع الكبير لو قال انت طالق كل تطليقة يقع الثلث
ولو قال كل التطليقة يقع واحدة فاذا وصلت بما اي كل بكلمة ما اوجبت
عموم الافعال لان كلا لازم الاضافة والفعل لا يقع مضافا اليه فيدخل
ما المصدرية ليصح ان يكون مضافا اليه ويكون المصدر بمعنى الوقت
فمعنى قولنا كلما تزوجت امرأة فهي طالق كل وقت يقع مني التزوج فتطلق
في كل التزوج ولو بعد زوج آخر ويثبت عموم الاسماء فيه اي في كلما
ضمنا كعموم الافعال في كل اي كما يثبت عموم الافعال ضمنا في كل من
ضرورة عموم الاسماء قصدا وكلمة الجميع فهذه من العام معنى توجب
عموم الاجتماع اي توجب احاطة الافراد على سبيل الاجتماع دون
الانفراد حتى اذا قال جميع من دخل هذا الحصن اولا فله من النفل
كذا وفي المغرب النفل بفتحتين ما ينفله الغازي اي يعطاه زائدا على سهمه فدخل
عشرة ان لهم نفلا واحدا بينهم جميعا اي تكون مشتركين فيه وان دخلوا

ولیس الافعال صح

فرادى كان النفل للاول لان الجميع يحتمل ان يستعار بمعنى الكل
للاحاطة والشمول فيعمل بمعنى الكل عند تعذر العمل بحقيقة فلما
استحق الجماعة بالدخول اولا فالواحد اولى لان الجلادة فيه اجلى
اعترض عليه بان في ذلك جمعا بين الحقيقة والمجاز لانهم لو دخلوا
معا استحقوا النفل عملا بحقيقة فلو دخلوا فرادى استحقه الاول
منهم عملا بمجازه واجيب عنه بانه ليس المراد كليهما بل احدهما لان
الشرط وهو الدخول اولا لا يوجد الا في واحد او اكثر فان وجد
في اكثر يعمل بحقيقة الجميع وان وجد في واحد يعمل بمجازه وانما
يلزم الجمع ان تصور اجتماعهما ولقائل ان يقول امتناع الجمع
انما هو بالنظر الى الارادة دون الوقوع ليصح الحمل تارة على حقيقة
الجمع واخرى على مجازه ولا معنى للجمع في الارادة الا ان يثبت الحكم
على تقدير وقوع كل واحد وههنا كذلك فالاولى ان يقال الجميع
هنا ليس في معناه الحقيقي للقرينة المانعة عن ذلك وهو ان هذا
الكلام ذكر للتشجيع على الدخول اولا وليس مستعارا بمعنى كل
واحد حتى يستحق كل واحد كمال النفل عند عدم الاجتماع لعدم القرينة
على ذلك بل هو مجاز عن السابق في الدخول واحدا كان او جماعة
فيكون للجماعة نفل واحد كما للواحد عملا بعموم المجاز وفي كلمة كل يعني
اذا قال كل من دخل هذا الحصن اولا فله من النفل كذا فدخل عشرة
يجب لكل رجل منهم النفل التام لانها للاحاطة على سبيل الافراد
فاعتبر كل واحد من الداخلين كان ليس معه غيره وهو اول في حق من
تخلف عن الناس ولم يدخل فلو دخل عشرة فرادى كان النفل
للاول خاصة لانه الاول من كل وجه فسقطت عن كلمة كل الاحاطة
لانه يحتمل الخصوص وفي كلمة من يعني اذا قال من دخل هذا الحصن اولا

منها بكل الالفاظ صح

اعلم ان كلمة الجميع عام الا انها توجب
الاحاطة على سبيل الاجتماع قصدا بخلاف
كلمة كل فانها توجب الاحاطة على سبيل
الافراد كما بينا وكلمة من توجب العموم
والاجتماع ولا توجب الاحاطة قصدا
مح

فلو من النفل كذا فدخل عشرة يبطل النفل لان الاول اسم لفرد سابق
فلما قرن بمن سقط عموم من لان الاول محكم للفرد السابق فحمل
المحتمل على المحكم فلم يجب النفل الا لواحد متقدم ولم يوجد فيبطل
فان قلت في صورة كل من دخل اعتبر من الداخلين اولا بالنسبة
الى من تخلفه فلم لم يعتبر هكذا في صورة من دخل قلت لان في قوله
من دخل يمكن حمل الاول على معناه الحقيقي وفي صورة كل من دخل
لم يمكن لان لفظ كل دخل على من فاقتضى التعدد في المضاف اليه
والاول الحقيقي لا يكون متعددا فيراد معناه المجازي وهو السابق
بالنسبة المتخلف فان قلت هذا يقتضي انهم ان دخلوا فرادى يستحق
كل منهم النفل لدخوله تحت عموم المجاز قلت قيد عدم المسبوقية
بالغير مراد في دخولهم فرادى فلا يصدق الا على الاول خاصة
والنكرة في موضع النفي تعم لما فرغ عن بيان العام وضعا شرع
في بيانه بدليل خارجي والعموم يكون تارة على سبيل الوجوب وذلك
اذا دخل النفي عليها وتضمن من الاستغراقية نحو لا رجل في الدار
فانه لنفي الجنس وتارة على سبيل الجواز وذلك اذا لم يتضمن من
الاستغراقية ويكون لنفي واحد من الجنس وهذا القسم تارة يعم
كقوله تعالى لا بيع فيه ولا خلة فيمن قرا بالرفع فانه عام وتارة لا يعم كما
في قولك ما رأيت رجلا بل رجلين والدليل عليه الاجماع على ان
كلمة لا اله الا الله كلمة التوحيد وانما صح ذلك اذا كان نفي النكرة
للعموم ووقوع قوله تعالى قل من انزل الكتاب الذي جاء به موسى
ردا لما قالت اليهود ما انزل الله على بشر من شيء ولو لم يكن هذا
الكلام مفيدا للعموم والسلب الكلي لما كان الايجاب الجزئي ردا
عليهم لان السلب الجزئي لا يناقض الايجاب الجزئي وفي الاثبات

تخص لان النكرة تدل على فرد ولم يقترن بها ما يوجب العموم
لكنها اي النكرة المثبتة مطلقة قيل المطلق هو الدال على الماهية
من غير دلالة على الوحدة والكثرة والنكرة دالة على الوحدة فلا تكون
مطلقة قلنا لا فرق بين المطلق والنكرة في اصطلاح الاصوليين
وتمثيلهم المطلق بالنكرة في كتبهم مشعر بعدم الفرق بينهما وعلى
تقدير الفرق يمكن ان يقال لم يرد المصنف بالمطلق هنا ما هو
المصطلح اذ لو اراد لقال لكنها مطلق لان التاء لا تدخل على المطلق
المصطلح لانه صار لقبا فخرج عن الوصفية بل اراد من المطلقة
ما يرادف النكرة وهو الدال على فرد غير معين وعند الشافعي
تعم ولقائل ان يقول نقل عن الشافعي في احتمال الامر التكرار
انه مشتمل على المصدر وهو نكرة في موضع الاثبات وهي توجب
الخصوص على احتمال العموم ونقلوا عنه ههنا انها توجب العموم
فان صح النقلان تنافيا والا كذب احدهما تمسك بقوله تعالى
انما قولنا لشيء اذا اردناه فان الشيء مثبت شامل لجميع الاشياء
لشمول قدرة الله تعالى جميعا وجوابه ان انما في قوة النفي والا
معناه ليس قولنا لشيء اذا اردنا ايجاده الا قولنا كن وما قال
بعض الشارحين سمى الشافعي المطلق عاما على اصطلاح
المنطقيين وظن علماؤنا انه اراد به اصطلاح الاصوليين وشنعوا
عليه فلا يخفى ضعفه حتى قال بعموم الرقبة المذكورة في الظهار اي في كفارة
الظهار في قوله تعالى فتحرير رقبة خصت منها الزمنة والمجنونة
والعمياء والمدبرة بالاجماع ولولا انها عامة لما خصت فتخص الكافرة
منها بالقياس على كفارة القتل قلنا ان اردت من العموم انها
صالحة على سبيل البدل فلا نزاع فيه وان اردت التناول على

سبيل الاجتماع فهو فاسد اذ لو كان كذلك لزم ان لا يخرج من
العهدة الا باعتاق كل الرقاب واما عدم جواز الزمنة ونحوها
فليس باعتبار التخصيص بل باعتبار ان الرقبة اسم للبنية كما خلقها
الله تعالى كذا في الصحاح فلم يتناول الزمنة واما عدم جواز المدبرة
فلان الملك فيها ناقص اعترض على مذهب الامام الغزالي بان اسم
الرقبة يطلق على المعيبة اطلاقه على السليمة ولو كان اسم الرقبة
للمعيبة مجازا لكان تسميتنا آدميا مجازا وبانهم اجزؤا مقطوع اجاز ذلك
اليد في التكفير ولم يجزؤا الاخرس وكيف يرجو الخلاص من هذا الخبط
فتهم الى هنا كلامه ويمكن ان يجاب عنه ليس مرادهم من ذلك انها ذو
حقيقة في الكامل مجاز في القاصر بل هي حقيقة فيهما الا ان تناوله
الكامل مقتصرا عليه منزجة ان المطلق ينصرف الى الكامل مجازا
وعن الثاني ان فائت جنس المنفعة وهو البطش معدوم من
وجه فلا يتناوله المطلق ومقطوع اليد ليس بفائت جنس
المنفعة لوجود احديهما حتى لو قطعتا لا يجوز الاخرس فانه فائت
جنس المنفعة وهو التكلم فلا يندرج تحت المطلق بخلافه واذا وصفت
النكرة في موضع الاثبات بصفة عامة تعم فان قلت مقتضى الوصف
التخصيص والتقييد سواء كان في النفي او في الاثبات فان قولك
رأيت رجلا عالما اخص من رأيت رجلا فكيف عمت بالصفة قلت
المراد العموم في الجملة وذلك لا ينافي الخصوص بوجه ما فالنكرة الموصوفة
خاصة بالنسبة الى المطلق الذي لا يكون فيه ذلك القيد عام في افراده
ما يوجد فيه ذلك القيد وعموم الصفة صحة اتصاف كل فرد من افراد نوع
الموصوف بها غير ان تختص بواحد فان قلت لم جعل الموصوف عاما
بعموم الصفة ولم يجعل الصفة خاصة بخصوص الموصوف وكان هذا اولى

اولى لان الموصوف اصل والصفة تابعة قلنا الموصوف خاص
لكنه قابل للعموم بقرينة فهو محتمل له والصفة محكمة في كونها عامة
فحمل المحتمل على المحكم اولى ذكر في شرح المغني للهندي ان
عموم النكرة الموصوفة بصفة عامة على سبيل البدل وهو
دون الشمول الى هنا كلامه وفيه نظر لان عموم البدل للنكرة حاصل
قبل الاتصاف بها فلو كانت بعده كذلك لكان الوصف لغوا ولكنه
عام بالاتفاق كقوله والله لا اكلم احدا الا رجلا كوفيا فان له ان
يتكلم بجميع رجال كوفة ولو قال الا رجلا بدون الصفة فلا انه
يتكلم واحدا سواء من الكوفة او غيرها حتى لو تكلم باثنين والله لا
اقربكما الا يوما اقربكما فيه فانه لم يصر موليا لان المستثنى يوم وقع
فيه فيمكنه القربان في كل يوم ولو قال الا يوما بدون الصفة القربان
يصير موليا بعد القربان مرة واحدة بعد غروب الشمس من ذلك
اليوم قيد الصفة بكونها عامة لانها لو كانت خاصة كما اذا قال والله
لا اضرب الا رجلا ولدني لا تعم اعلم ان هذا الاصل اكثري يوقع بحسب
اقتضاء المقام والا فالنكرة قد تعم بدون الصفة كما في قوله تمرة
خير من جرادة وقد تخص بالصفة كما اذا قال والله لاتزوج امرأة كوفية
بر بتزوج امرأة واحدة ومثل قولك لقيت رجلا عالما فقيل
هذا الحكم مختص بالاستثناء من النفي وبكلمة اي دون ما عداهما
وجه عمومها بعموم وصفها ان النكرة اذا كانت موصوفة فالاستثناء
يكون بصفة النوع واذا كانت غير موصوفة فالاستثناء يكون
باسمه فيتناول واحدا ولهذا اي لكون النكرة تعم بالصفة
العامة قال علماؤنا اذا قال اي عبيدي ضربك فهو حر فضربوه
معا او متفرقا انهم يعتقون عليه وان قال اي عبيدي ضربته

فهو حر وضرب المخاطب الجميع مرتبين عتق الاول لعدم المزاحم
او دفعة عتق واحدا منهم وخير المولى فى تعيينه المراد من
النكرة ههنا ما فيه ابهام اعم من النكرة الصناعية ومن المعرفة
الغير المعينة كقولهم المرأة التى اتزوجها طالق وجه
الفرق ان ايا وصف فى الاول بالضرب وهو عام وفى الثانى
قطع عن الوصف لان الوصف انما اضيف الى المخاطب لا الى النكرة
التى يتناولها اى وهذا الفرق مشكل لانه ان اريد بالوصف
النعت النحوى فلا نعت فى الصورتين لان الجملة صلة او فعل
شرط لاتفاق النحاة ان ايا ههنا موصولة او شرطية وان اريد
به الوصف من جهة المعنى فهى موصوفة فى الصورتين لانها كما
وصفت فى الاولى بالضاربية للمخاطب وصفت فى الثانية بالمضروبية له
والقول بان الاول وصف والثانى قطع عن الوصف تحكم الا يرى
ان يوما فيما اذا قال والله لا اقربكما الا يوما اقربكما فيه عام بعموم
الوصف مع انه مسند الى ضمير المتكلم دون يوم اجاب عنه صاحب
الكشف بان الضرب قايم بالضارب فلا يقوم بالمضروب
لامتناع قيام الوصف بشخصين والمفعول به فضلة ثبت
ضرورة فيتقدر بقدرها فلا يظهر اثره بالتعميم بخلاف المفعول
فيه فانه صرح به وقصد وصفه بصفة عامة مع ما بين الزمان و
الفعل من التلازم وللقائل ان يقول الضرب صفة اضافية
لها تعلق بالفاعل وبهذا الاعتبار وصف له وتعلق بالمفعول به
وبهذا الاعتبار وصف له ولا امتناع فى قيام الاضافيات
بالمضافين والمتعدى يحتاج الى المفعول به فى التعقل والوجود
والى المفعول فيه فى الوجود فقط واتصاله بالاول اشد والفاعل

ضرورى فينبغى ان لا يظهر اثره فى التعميم وكونه غير فضلة فى
الكلام لا ينافى الضرورة بل يؤكدها ويمكن ان يقال فى الفرق
ان ثبوت هذا العموم ليس بوضع بل مستفاد من خارج
وهو فى الصورة الاولى لما علق عتق كل على ضربه تحول الداعى
لان الطبيعة مجبولة على الخلاص عن الرقية فاعتبر العموم وفى
الصورة الثانية لما علق العتق بضرب المخاطب والانسان
قلما يسعى فى اذهاب ماله الغير على العموم بل يبقى واحدا لحاجته
الاصلية الى ذلك والانسان مجبول على الامساك لان اصله
التراب وفيه يبس وقبض والله اعلم وكذا اى كالوصف
العام فى افادة العموم اذا دخلت لام المعرفة فيما لا يحتمل التعريف
بمعنى العهد اوجبت العموم اى عموم الجنس وهو مختار صاحب
التقويم وفخر الاسلام فيحتمل الكل والادنى بطريق الحقيقة
لتحقق بوجود الحقيقة فيهما لكن عند الاطلاق ينصرف الى الادنى
ويحتمل الكل بدليله فاذا حلف لا اتزوج النساء حنث بتزوج
امرأة اعترض عليه بانه يلزم ان لا يصح الاستثناء من الرجال
واللازم منتف اجماعا وبانه يلزم فى قوله تعالى فسجد الملائكة
كلهم اجمعون ان يكون الكل بيان تغيير لاحد المحتملين وقد اجمعت
الائمة انه تاكيد وبان المعرف باللام ان كان عاما ينبغى ان يتناول
الكل عند الاطلاق محتملا لما دونه كما هو موجب سائر الفاظ
العموم وان لم يكن عاما لا يصح عده من دلايل العموم قال الشيخ
عبد العزيز لم يتضح لى سر هذه المسئلة واختار قول جمهور
الاصوليين وعامة اهل اللغة وهو انها تفيد عموم الاستغراق
سواء كانت داخلة على المفرد او الجمع لان اللفظ الذى يدخل

جواب

ثم تنوفرح

تغيير بتكرار

عليه اللام دال على الماهية بدون اللام فحمل اللام على الفائدة الا
الجديدة اولى من حمله على تعريف الجنس والفائدة الجديدة اما
تعريف العهد او استغراق الجنس فتعريف العهد اولى من الاستغراق
لانه اذا ذكر بعض افراد الجنس خارجا او ذهنا فحمل اللام على
ذلك البعض اولى من حمله على جميع الافراد لان البعض متيقن
واذا لم يحتمل العهد فالاستغراق متيقن ولهذا حمل اللام في قوله تعالى
والسارق والسارقة وقوله ان الانسان لفي خسر على الاستغراق
بالاجماع الا ان يدل القرينة على ان اللام لنفس الماهية كما في قولنا
الانسان حيوان ناطق او على ان البعض مراد كما في قوله لا اتزوج
النساء لان الحال تدل على ان تزوج نساء العالم غير ممكن فصرف
الى الاقل المتيقن حتى يسقط اعتبار الجمعية اذا دخلت اللام
على الجمع عملا بالدليلين يعني لو بقي الجمع على جمعيته يبطل معنى التعريف
بالكلية اذ لا عهد في اقسام المجموع ليحمل اللام عليه ولا يمكن حمله
على تعريف الماهية لان الجمع وضع للافراد لا للماهية فيحمل على الجنس
مجازا لان اللام للتعريف والمحلى بلام الجنس نكرة في المعنى كقوله تعالى
كمثل الحمار يحمل اسفارا فاذا حمل على الجنس لم يبطل معنى الجمعية
بالكلية اذ في الجنس معنى الجمع من وجه وانه لم يكن مقصودا لان
كل جنس له افراد خارجا او ذهنا وكان اعتبار الجنس اولى
لان فيه جمعا بين المعنيين فيحنث بتزوج امرأة اذا حلف
لا اتزوج النساء فان قلت لم لم يجعل اللام لاستغراق المجموع
قلت لو حمل عليه لكان اقل افراده ثلثا ولا يتناول الواحد الا
والاثنين وليس كذلك لان عدم الحمل في قوله تعالى لا يحل لك
النساء لا يختص بالجمع بل يتناول واحدا فعلم ان عمومه عموم الجنس

لا يتغير به

والنكرة اذا اعيدت لما ذكر النكرة وافادتها العموم اردفه بما
اشتهر من ان النكرة اذا اعيدت معرفة كانت الثانية عين الاولى
كقوله تعالى كما ارسلنا الى فرعون رسولا فعصى فرعون الرسول
واذا اعيدت نكرة كانت الثانية غير الاولى لانها لو انصرفت
الى الاولى لتعينت نوع تعين فلا تبقى نكرة والغرض خلافه
كاليسرين في قوله تعالى فان مع العسر يسرا ان مع العسر يسرا
والمعرفة اذا اعيدت معرفة كانت الثانية عين الاولى كالعسر
فيه وهو معنى قول ابن عباس رضي الله عنه لن يغلب عسر يسرين قال
فخر الاسلام في جعل الآية من هذا القبيل نظر لانها لا تحتمل هذا
المعنى كما لا يحتمل قولنا ان مع الفارس رمحا ان مع الفارس رمحا
ان يكون معه رمحان بل هذا من باب التأكيد كانه قلت اذا حمل
على التأكيد فما وجه قول ابن عباس قلت كانه قصد باليسرين ما في
قوله يسرا من معنى التفخيم فيتناول يسر الدارين وذلك يسران
في الحقيقة واذا اعيدت نكرة كانت الثانية غير الاولى لما ذكرنا
انها لو كانت عين الاولى لتعينت نوع تعين فلا تبقى نكرة والغرض
خلافه اعلم ان هذا هو الاصل عند الاطلاق وخلو المقام من القرائن
والا فقد يعاد النكرة نكرة مع عدم المغايرة كقوله تعالى وهو الذي
في السماء اله وفي الارض اله وقد يعاد النكرة معرفة مع المغايرة
كقوله تعالى وهذا كتاب انزلناه الى قوله ان تقولوا انما انزل الكتاب
على طائفتين من قبلنا وقد يعاد المعرفة معرفة مع المغايرة كقوله تعالى
وهو الذي انزل عليك الكتاب بالحق مصدقا لما بين يديه من الكتاب
وقد يعاد المعرفة نكرة مع عدم المغايرة كقوله تعالى انما الهكم اله
واحد وما ينتهي اليه الخصوص اي المقدار الذي يصح انتهاء التخصيص

اليه نوعان احدهما الواحد فيما هو فرد بصيغته اى ذلك فى العام
الذى يطلق على الواحد وما فوقه كالطايفة ومن وما واسم الجنس
المعرف باللام او ملحق به اى فيما هو ملحق بالعام الذى صيغته فرد
كالمرأة والنساء والرجال وغيرها من الجموع المعرفة باللام الملحقة
باسم الجنس المفرد [struck] والثالثة اى النوع الثانى الثلثة فيما
اذا كان جمعا اى ذلك فى العام الذى يكون جمعا صيغة ومعنى
كرجال وعبيد او معنى لا صيغة كقوم ورهط فانه يجوز تخصيصه
الى ان يبقى الثلثة لان ادنى الجمع ثلثة باجماع اهل اللغة لانهم
اجمعوا على ان الالفاظ ثلثة اقسام احاد ومثنى وجمع ولكل
واحد صيغة على حدة وقال بعض اصحاب الشافعى ومالك اقل الجمع
اثنان لقوله تعالى هذان خصمان اختصموا جوابه ان يقال المراد
طائفتان خصمان وقوله صلى الله عليه وسلم الاثنان فما فوقهما جماعة
محمول على المواريث هذا جواب عن تمسكهم بهذا الحديث لان للبنتين
الثلثين كما للبنات ثبت هذا الحكم بقوله تعالى فان كانتا اثنتين
[struck] فلهما الثلثان وثبت بدلالة قوله فان كن نساء فوق
اثنتين الاية ان ليس لما فوق الاختين اكثر من الثلثين فعرفنا
ان للاختين حكم الجمع فى الاخوات ولما كان للاختين الثلثان مع
ان قرابتهما قرابة مجاورة فلان يكون للبنتين الثلثان مع
ان قرابتهما قرابة جزئية كان اولى والوصايا كما اذا اوصى ثوبا
لاخوة زيد وكان له اخوان فهو لهما بالاجماع لان الارث فرض
والوصية نافلة وهما بعد الموت فكانت الوصية تبعا للارث
كما كان النوافل تبع الفرائض او على سنية تقدم الامام
لان الامام يتقدم على الاثنين كما يتقدم على الثلثة لاحراز

فضيلة الجماعة وانما حمل على ما ذكر لانه عم مبعوث لتبليغ
الاحكام لا لبيان اللغات والتقدم سنة كون المصلين
جماعة لا سنة كون المقتدين جماعة بخلاف الجمعة حيث
شرطنا لصحة ادائها ثلثة سوى الامام بدليل قوله تعالى
فاسعوا الى ذكر الله فلا بد من الذاكر وهو الخطيب وثلثة سواه
بقوله تعالى فاسعوا واما المشترك اى المشترك فيه
لان المفهومات مشتركة والصيغة مشترك فيها فما يتناول
افرادا اراد منها فردين فصاعدا ليتناول القرء فانه
مشترك بين المعنيين مختلفة الحدود احترز
بها عن العام على سبيل البدل احترز به عن الشيء
فانه يتناول افرادا مختلفة الحقيقة لكن على سبيل
الشمول من حيث انها مشتركة فى معنى الشيئية وهو
الثابت فى الخارج وكذا اعتباران اعتبار من حيث
الموجودية واعتبار من حيث اختلاف الافراد فبالاعتبار
الاول مشترك معنوى وهو مختار فخر الاسلام وبالاعتبار
الثانى مشترك لفظى كالقرء وهو مختار صاحب التقويم
وكذا اللون والحيوان فعلى هذا يلزم ان يكون المراد
من قوله فى العام متفقة الحدود احد الامرين اما ان يتناول
اللفظ افرادا باعتبار معنى وتلك الافراد متفقة الحقائق
او يتناول افرادا باعتبار معنى ولكن الافراد مختلفة
الحقايق كالقرء بالضم وفتحها الموضوع للحيض والطهر
وحكمه التوقف فيه اى فى المشترك من غير اعتقاد حكم
معلوم حتى يقوم دليل مرجح لاحدهما بشرط التأمل

فما يتناولهم باين

يترجح بعض وجوهه للعمل به اي المشترك كما تأمل علماؤنا
في لفظ القرء فوجدوه دالا على الجمع كما يقال قرأت الشيء اي
جمعته ودالا على الانتقال ايضا كما يقال قرأ النجم اذا انتقل
وكلاهما موجود في الحيض لانه هو الدم المجتمع في الرحم ومنتقل
من الطهر الى الحيض لانه هو الاصل والحيض عارض كذا
قال الشراح ولقائل ان يقول هذا الاستدلال انما يستقيم
اذا كان القرء بمعنى المفعول اي بمعنى المجتمع اما اذا كان
بمعنى الفاعل اي الجامع فالامر على العكس لان زمان الطهر
هو الجامع للدم فكان الطهر احق به وكذا الانتقال كما يكون
من الطهر الى الحيض يكون من الحيض الى الطهر لا يقال الطهر
اول المنتقل عنه فكان اولى بهذا الاسم لان المراد من الطهر
الطهر الشرعي وهو لا يكون اول المنتقل عنه لتوقفه على
الحيض فان قلت اذا ثبت الرجحان من حيث اصل التركيب
لا يكون مشتركا لان المشترك ما لا يكون رجحان لاحد معنييه على
الاخر لغة قلت القرء اسم جامد ليس بمصدر ولا صفة لانه اسم
للدم وللطهر واعتبار كونه في الاصل مصدرا او مشتقا ومحتملا
في اي معنى انما يكون بالتأمل وهو لا ينافي كون المشترك
مساوي الدلالة والاولى ان يستدل على كون القرء للحيض
بقوله تعالى واللائي يئسن من المحيض لانه يعرض عند ذكر الخلف
اليأس عن الحيض دون الطهر فعلم ان المراد في الاصل الحيض
ولا عموم له اي للمشترك عندنا يعني لا يستعمل المشترك في اكثر
من معنى واحد وقال الشافعي يجوز ان يراد من المشترك بكلا
معنييه عند التجرد من القراين ولا يحمل على احدهما الا بقرينة

والعام عنده قسمان قسم متفق الحقيقة وقسم مختلف
الحقيقة ومحل النزاع ارادة كل واحد من معنييه على ان
يكون مرادا ومناطا للحكم واما ارادة كليهما غير جائز
اتفاقا والفرق بينهما ان في اعتبار المعية يصير كل واحد
من معنييه جزء المعنى وفي عدم اعتبارها يصير كل واحد
كانه هو المعنى بتمامه مثاله قوله تعالى فجزاء مثل ما قتل من النعم
فان المثل مشترك بين المثل صورة وبين المثل معنى وهو
المالية فيرجح محمد والشافعي المثل صورة لانه ابعد من
المخالفة التي هي ضد المماثلة وابو حنيفة وابو يوسف يرجحان
المثل معنى لانه مراد فيما لا مثل له صورة بالاجماع فلو اريد
المثل صورة يلزم تعميم المشترك وهذا انما يلزم محمدا لا ان
الشافعي يلتزمه متمسكا بقوله تعالى ان الله وملائكته يصلون
على النبي والصلوة من الله الرحمة ومن الملائكة الاستغفار فتعين
ارادة المعنيين جوابه منع كون الصلوة مشتركة بين الرحمة
والاستغفار لانه لم يثبت من اهل اللغة بل حقيقة في الدعاء
وههنا لم يمكن ان يحمل على الدعاء فحمل على العناية بشان
النبي عليه افضل الصلوة اظهارا لشرفه مجازا اطلاقا للملزوم
على اللازم اذ الاستغفار والرحمة يستلزم الاعتناء وما قاله
قوام الدين الاتقاني في شرح المنار بان تقدير الاية ان الله
يصلي والملائكة يصلون فلا يعم المشترك ففاسد لانه حذف بلا دليل
اذ يصلون لا يصلح دليلا على يصلي لانه ليس بمعنى يصلون ولهذا
لا يقال زيد وعمرو يضرب على معنى زيد يضرب وعمرو يضرب الا ان يكون
اذا كان المراد من احدهما الضرب في الارض اي السفر

والاخ استعمال آلة الضرب ولنا ان المشترك اما ان يستعمل
في المجموع بطريق الحقيقة او بطريق المجاز والاول غير جائز
لانه غير موضوع للمجموع باتفاق ائمة اللغة وكذا الثاني اذ لا علاقة
بين المجموع وبين كل واحد من المعنيين قال صاحب التنقيح
لانه يلزم ان يكون اللفظ مستعملا في المعنى الحقيقة وهو كل واحد
منهما والمعنى المجازي وهو المجموع فان قلت نعني عموم المشترك
ان كل واحد من المعنيين مراد وموضوع له لانه جزء من المجموع
فلا مجاز فيه قلت الوضع تخصيص اللفظ بالمعنى بحيث لا يراد به
غيره عند الاستعمال فباعتبار وضعه لهذا المعنى يوجب ارادته
خاصة واعتبار وضعه للاخر يوجب ارادته فيلزم ان يكون
كل منهما مرادا وغير مراد في حالة واحدة وهو باطل فلا بد ان يكون
بين المعنيين علاقة ويراد احدهما على انه نفس الموضوع له والآخر
مما يناسبه فيكون جمعا بين الحقيقة والمجاز ولقائل ان يقول
الجمع بين الحقيقة والمجاز جائز عند القائلين بعموم المشترك
فلا يكون حجة عليهم ويقول كل واحد من المعنيين موضوع له من غير
اشتراط انفراد او اجتماع يستعمل تارة لهذا من غير استعمال في الآخر
وتارة مع استعماله فيه والمعنى المستعمل في الحالين نفس الموضوع
له فيكون حقيقة ويقول معنى تخصيص اللفظ بالمعنى جعل اللفظ منفردا
لذلك من بين الالفاظ كما يقال اياك نعبد معناه نخصك بالعبادة
فلا يوجب ان لا يراد باللفظ الا هذا المعنى واما المأول فما ترجح
من المشترك بعض وجوهه بغالب الرأي اعترض عليه بان تقييد
حد المأول بقوله من المشترك وبقوله بغالب الرأي ليس بصحيح لانهما
ليسا بلازمين للمأول لوجوده بدونهما فان الخفي والمشكل و

والمجمل اذا زال الخفاء عنها بدليل ظني كخبر الواحد والقياس
يسمى مأولا وكذا الظاهر والنص اذا حملا على بعض وجوههما
يصيران مأولين بلا خلاف مع ان القيدين منتفيان واجيب
عنه بان المراد من المشترك اللغوي وهو ما فيه خفاء ومن قوله
بغالب الرأي ما يوجب الظن اعم من ان يكون رأيا او خبر
الواحد فح يدخل جميع اقسامه فيه ولقائل ان يقول المراد من
المشترك الاصطلاحي لان المعرفة اذا اعيدت معرفة كانت
الثانية عين الاولى فيكون التعريف لنوع من المأول وهو المأول
من المشترك لا لمطلق المأول لانه في بيان اقسام النظم صيغة
ولغة وما عدا المأول من المشترك ليس منها لانه يتغير دلالته
الوضعية بالتأويل فان قوله عم المستحاضة تتوضأ لكل صلوة
يدل بالوضع على وجوب الوضوء لكل صلوة وبالتأويل والحمل
على الوقت تغيرت تلك الدلالة فلا يكون بعد التأويل من اقسام
النظم بخلاف المأول من المشترك فان القرء بعد ان يترجح ارادة
الحيض منه يكون دالا على الحيض بالوضع كما كان قبله فان قلت
في المأول تبيين المراد بالرأي وكيف يدخل في اقسام النظم
قلت اثر الرأي في اظهار المراد عن المشترك وبعد ذلك
يضاف الحكم الى النص المشترك لا الى الرأي اعلم ان ترجح بعض
وجوه المشترك قد يكون بالتأمل في صيغته كالقرء وجدناه دالا
على معنى الجمع فحملناه على الحيض وقد يكون بالنظر الى سياقه
فانا اذا نظرنا الى لفظة ثلثة فوجدناها دالا على عدد معلوم حملناه
على الحيض كيلا ينتقض عنها كما قررناه فيما سبق وقد يكون بالنظر الى
سياقه وهو آخر الكلام كقوله تعالى احلنا دار المقامة من فضله

وقوله احل لكم ليلة الصيام الرفث الى نسائكم فالاول من الحلول بمحل
دار المقامة والثاني من الحل بدليل الرفث فان قلت في المأول
لابد من اعتبار شيء آخر غير الوضع والنظم هو ما يكون دلالته على
المعنى بالوضع من غير نظر الى امر آخر قلت لا نم بان وجوه النظم
اي طرقه اعم من ان يكون باعتباره في نفسه او بالنظر الى غيره
وحكمه العمل به اي حكم المأول وجوب العمل به على احتمال الغلط
والسهو كمن وجد ماء فغلب على ظنه طهارته يلزمه التوضؤ به على احتمال
الغلط حتى لو تبين بعد ذلك نجاسته لزمه اعادة الصلوة لان
التاويل ان ثبت بالرأي فلا حظ له في اصابة الحق حقيقة وان
ثبت بخبر الواحد فيكون الثابت به ظنيا لا قطعيا واما الظاهر فاسم
للكلام وفيه اشارة الى ان الظاهر من اقسام النظم لكنه متعلق
بالمركبات ظهر المراد به اي بالكلام اراد بالظهور الظهور
اللغوي وهو الوضوح لئلا يلزم تعريف الشيء بنفسه على ان الظاهر
علم فلا يكون المعنى ملتفتا اليه للسامع اذا كان من اهل
اللسان بصيغته اي بسماعها احترز به عن الخفي والمشكل فان
ظهور المراد منهما بعد السماع موقوف على الطلب والتأمل وعن
النص ايضا فان الظهور فيه بمعنى في المتكلم لا بنفس الصيغة كقوله
تعالى واحل الله البيع وحرم الربو وهو ظاهر في الاحلال والتحريم
فان قلت كان ينبغي ان يقول ويكون محتملا للتاويل والتخصيص
حتى يخرج عنه المفسر والمحكم قلت لم يذكره اكتفاء بذكره في تعريف
المحكم والمفسر وحكمه وجوب العمل بالذي ظهر منه على سبيل
الظن عند بعض لانه يحتمل المجاز وعلى سبيل القطع عند عامة المشايخ
اذ لا اعتبار لاحتمال غير ناشئ من دليل حتى صح اثبات الحدود

والكفارات بالظاهر واما النص فما ازداد وضوحا على
الظاهر يعني يفهم معنى لم يفهم من الظاهر بمعنى من المتكلم
اي بان يكون المعنى الزايد غرض المتكلم والكلام مسوق له
بقرينة لا في نفس الصيغة يعني لا يكون في اللفظ ما يدل عليه وضعا
مثاله قوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلاث ورباع
فهم منه معنى اباحة النكاح وبيان العدد والكلام سيق للمعنى
الثاني يدل عليه سياق الاية وهو قوله تعالى فان خفتم ان لا تعدلوا
فواحدة فالآية ظاهرة في الاباحة نص في العدد اعلم ان الشراح
ذكروا ان السوق شرط في النص وعدمه شرط في الظاهر وقالوا
في الفرق بينهما لو قيل رأيت فلانا حين جاءني القوم كان قوله جاءني
ظاهرا لكون مجيء القوم غير مقصود بالسوق ولو قيل ابتداء جاءني
القوم كان نصا لكونه مقصودا قال صاحب الكشف هذا
الكلام حسن لكنه مخالف لعامة كتب الاصول لانهم ما فرقوا
في امثلة الظاهر بين المسوق وغيره ولو كان عدم المسوق
شرطا في الظاهر لما غفل عنه الكل عادة ولقيدوا في حده هذا
القيد وقال ايضا ليس ازدياد النص على الظاهر بمجرد السوق
كما ظنوا بل المراد بازدياد وضوحه ان يفهم منه معنى لم يفهم
من الظاهر بقرينة نطقية تنضم اليه سباقا او سياقا فالى هنا كلامه
وللقائل ان يقول قوله بمعنى من المتكلم اعم من كون قرينة نطقية
او سوق الكلام او غيره ولا دلالة للعام على الخاص وايضا لو كان
زيادة وضوحه بانضمام قرينة نطقية تدل على ان قصد المتكلم
ذلك المعنى لم يبق محتملا للتاويل وهو في حيز المجاز لتعين المراد
ح ولا نم انه غفل عنه الكل فان فخر الاسلام وصاحب المنتخب

قالوا في الآية المذكورة نص في بيان العدد لانه سيق الكلام له وهذا
يقتضي ان يكون عدم المسوق شرطا في الظاهر والا لما صح تعليلهم
وانما لم يذكروا عدم السوق في الظاهر اعتمادا على كونه مفهوما من
تعريف النص وحكمه وجوب العمل بما وضح على احتمال تأويل وهو
حمل الكلام على غير الظاهر بهو اي ذلك التاويل في حيز المجاز انما
قال حيز اشارة الى عدم الانحصار في المجاز بل قد يكون بطريق
التخصيص وغيره والى ان هذا الاحتمال لا يخرج النص عن كونه قطعيا
كما ان احتمال الحقيقة المجاز لا يخرجها عن كونها قطعية وانما ذكر
الاحتمال المذكور في النص دون الظاهر لانه لما احتمل ذلك
اي النص وهو اوضح من الظاهر فلان يحتمل الظاهر اولى واما المفسر فما
ازداد وضوحا على النص على وجه لا يبقى معه احتمال التاويل
والتخصيص سواء كان ذلك لمعنى في النص بان كان مجملا فلحقه
البيان القاطع وهو المسمى ببيان التفسير او في غيره بان كان عاما
فلحقه ما انسد به باب التخصيص وهو المسمى ببيان التقرير كقوله تعالى
فسجد الملائكة كلهم اجمعون فانه ظاهر في سجود الملائكة ولكنه يحتمل التخصيص
وارادة البعض فبقوله كلهم انقطع ذلك الاحتمال فصار نصا
فان قلت اذا لم يحتمل التخصيص فكيف يجوز الاستثناء
بقوله الا ابليس قلت الاستثناء انما يفيد التخصيص لو كان متصلا
والاستثناء ابليس منقطع لانه جني ولكنه يحتمل التاويل وهو الحمل
على التفريق فبقوله اجمعون انقطع ذلك الاحتمال فصار مفسرا
كذا قيل وللقائل ان يقول سوق الكلام لبيان سجودهم فصار
نصا في ذلك لا ظاهرا وحكمه وجوب العمل به قطعا لكنه على احتمال
النسخ فان قلت فسجد خبر لا يحتمل النسخ لانه يفضي الى الكذب

او الغلط فلا يكون مفسرا قلت المفسر يحتمل النسخ من حيث
هو مفسر وعدم احتمال النسخ انما نشأ من حيث هو خبر لا من
حيث انه مفسر فلا يضرنا في التمثيل كذا قيل وفيه نظر اعلم ان
ظهور المراد على مراتب ظهور مع احتمال الغير احتمالا بعيدا
وظهور معه احتمال ابعد وظهور لا احتمال للغير اصلا فالظاهر
في المرتبة الاولى والنص في المرتبة الثانية والمفسر في المرتبة
الثالثة ولا مرتبة فوقها في الظهور والمحكم في هذه المرتبة الا
انه اقوى من المفسر من حيث لا يقبل النسخ والتبديل كما لا يقبل
التخصيص والتاويل واما المحكم فما احكم المراد به عن احتمال
النسخ والتبديل ضمن احكم معنى منع فاستعمل بعن ثم انقطاع
احتمال النسخ قد يكون قطعيا لمعنى في ذاته كالآيات الدالة على
وجود الصانع وصفاته ويسمى محكما لعينه وقد يكون لانقطاع
الوحي بموت النبي عم ويسمى محكما لغيره وحكمه وجوب العمل به من غير
احتمال لما فرغ من بيان كل واحد من هذه الاقسام بين نظير
كل واحد فقال كقوله تعالى واحل الله البيع وحرم الربوا هذا مثال
للظاهر والنص فانه ظاهر في الاحلال والتحريم نص في بيان التفرقة
بين البيع والربوا لان الكفار كانوا يدعون حل الربوا ويقولون
انما البيع مثل الربوا فرد الله تعالى ذلك وقال واحل الله البيع وحرم
الربوا فبينهما فرق فسجد الملائكة كلهم اجمعون مثال للمفسر ان
الله بكل شيء عليم نظير للمحكم ونظائر يعني كل من هذه الاربع موجب
للحكم قطعا لكن يظهر التفاوت عند التعارض ليصير الادنى متروكا
بالاعلى يعني ليصير الظاهر متروكا عند معارضته النص راجحا
وكلاهما متروكين عند معارضتهما المفسر والمفسر متروكا

لانه يدخل هذا المثال في تعريف المحكم ح

احكم الى منع

ويكون النص ح

عند معارضة المحكم فان قلت التعارض انما يكون عند تساوي
الحجتين المتقابلتين في القوة وعند رجحان احدهما كيف
يتحقق التعارض قلت التعارض الموجب للتساقط يكون
كذلك لا مطلق التعارض فانه عبارة عن تقابل الحجتين بان
يقتضي احديهما خلاف ما يقتضيه الاخر سواء كانا متساويين او لا
مثال التعارض بين الظاهر والنص كقوله تعالى واحل لكم
ما وراء ذلكم وقوله فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلاث ورباع
فالاول ظاهر في اباحة النكاح ويقتضي حل الخامسة والثاني
نص في بيان العدد وهذا يقتضي حرمة الخامسة فلما تعارضا
رجح النص لقوته فان قلت معنى مثنى اثنان اثنان وثلاث ثلاثة
ثلاثة فلم اختار لفظ مثنى وثلاث ولم يقل اثنين وثلثة ولا يجوز
للحر الا ثنتان او ثلاث او اربع فلم ذكر بالواو ولم يذكر
باو والواو يقتضي ان يكون له ولاية الجمع بين هذه المذكورات
وليس كذلك قلت الخطاب للجميع والمفهوم من هذا الترتيب ان يكون
لكل واحد ولاية الجمع بين ثنتين او ثلاث او اربع كما يقال اقسموا
هذه الدراهم ثنتين ثنتين او ثلاثة ثلاثة والمفهوم منه ان يأخذ
كل واحد درهمين او ثلاثة ولو قال درهمين لم يفهم هذا المعنى
مثنى نصب على الحال يعني فانكحوا الطيبات لكم معدودات بهذا العدد
والجواب عن الثاني انه لو ذكر او لكان مفهوما ان يقتصر كل واحد
من الناكحين على احد هذه الاعداد والمراد ان يكون له ان ينكح ثنتين
ان شاء وثلثا ان شاء واربعا ان شاء بدون التجاوز عنها وهذا المراد
لم يفهم الا بالواو وما قاله المص في شرحه من ان الواو في مثنى وثلاث
ورباع بمعنى او فبعيد عن التحقيق لما سمعت من فائدة ذكر الواو

ومثال التعارض بين النص والمفسر قوله عليه السلام المستحاضة
تتوضأ لكل صلوة نص مفيد لايجاب الوضوء لكل صلوة وسوق
الكلام له لكنه يحتمل التأويل بان يراد من الصلوة وقتها
كما يقال آتيك لصلوة الفجر اي لوقتها وقوله ع م المستحاضة
تتوضأ لوقت كل صلوة مفسر لانه لا يحتمل التأويل فتعارضا
فرجح المفسر على النص حتى قلنا انه اذا تزوج امرأة الى شهر انه متعة
لا نكاح هذا مثال التعارض بينهما من المسائل لان قوله تزوجت نص
للنكاح ولكنه احتمال المتعة قائم وقوله الى شهر مفسر في المتعة
اذ النكاح لا يقبل التوقيت فيترجح المفسر وللقائل ان يقول
في التعارض بينهما لانه يقتضي كلا منهما مستقلين وههنا ليس
كذلك بل معناه انه دائر بين ان يكون نكاحا ومتعة فيرجح
كونه متعة قال بعض الشراح مثال التعارض بين المفسر
والمحكم لا يوجد في النصوص ويمكن ان يمثل ذلك بقوله تعالى واقيموا
الصلوة فانه ظاهر في معناه بالنظر الى عارف اللسان من غير
تأمل نص من حيث ان الغرض من سوق الكلام ايجاب الصلوة
مفسر من حيث انها كانت مجملة فسرها النبي ع م بقوله وفعله ثم هي كانت
تحتمل ان لا يتكرر وجوبها لان الامر لا يقتضي التكرار وقوله
تعالى ان الصلوة كانت على المؤمنين كتابا موقوتا اي فرضا
موقتا يقتضي التكرار وهذه محكمة في التوقيت ترجحت على تلك
واما الخفي اعلم ان هذه الاقسام اضداد تقابل الاقسام المذكورة
فالخفي ضد الظاهر والمشكل ضد النص والمجمل ضد المفسر والمتشابه
ضد المحكم والغرض من ذكر هذه الاقسام توضيح الاقسام المذكورة
ولهذا قال فيما سبق القسم الثاني في وجوه البيان وهي اربعة

صلوا كما رأيتموني اصلي

ولم يقل ثمانية فما خفي مراده بعارض يعني صيغة الكلام تكون
ظاهرة المراد بالنظر الى موضوعها اللغوي لكن خفي بسبب عارض
تذكره هذا ان شاء الله تعالى غير الصيغة بالجر لا يصلح ان يكون صفة
لعارض لانه احترز به عن المشكل والمجمل والمتشابه فيفهم منه
ان الخفاء في هذه الثلاثة بعارض هو الصيغة وهو فاسد بل ينبغي
قوله بعارض اي بسبب غير الصيغة وعبارة شمس الائمة وهي ما خفي
مراده بعارض في غير الصيغة اظهر ومعنى الاحتراز فيها ابين واحد
ان الخفاء في هذه الثلاثة بعارض في الصيغة وهو دقة المعاني او
الاستعارة البديعة في المشكل او ازدحام المعاني وتواردها
على لفظ من غير رجحان في المجمل وكذا المتشابه ونظيره الخفي المختفي في
في المدينة بنوع حيلة عارضة تغير زي وهيئة لا ينال الا بالطلب
ليس هذا من تتمة الحد بل هو علامة للخفي وتاكيد للخفاء اذ لولا الخفاء
لما احتيج الى الطلب قيل الظاهر والخفي وجوديان متعاقبان على
موضوع واحد وبينهما غاية الخلاف فيكون التضاد بينهما حقيقيا
وفيه نظر لان اجتماع الضدين على موضوع واحد محال وههنا قد
اجتمعا فان لفظ السارق ظاهر فيما وضع له خفي في حق الطرار
والنباش كما سنبين وقيل بينهما تضايف لان الظهور لا يعقل الا
بالنسبة الى الخفاء وكذا عكسه وحكمه اي حكم الخفي النظر فيه ليعلم ان
اختفائه بمزية اي بزيادة المعنى فيه او بنقصان فيظهر بالنصب
عطف على ليعلم المراد به كآية السرقة وهي قوله تعالى السارق والسارقة
فاقطعوا ايديهما السرقة اخذ مال معتبر شرعا من حرز اجنبي
لا شبهة فيه خفية وهو قاصد للحفظ في نوم او غيبة واحترزنا
بالقيد الاول عما دون نصاب السرقة وبالقيد الثاني عن الاخذ

من غير حرز وبالقيد الثالث عن ذي الرحم المحرم وبالرابع عما
يكون فيه شبهة كمال فيه شركة للسارق وبالخامس عن الانتهاب
والغصب وبالسادس عن النبش وبالسابع عن الطر فانها خفية
في حق الطرار الطر اخذ مال الغير وهو يقظان حاضر قاصد لحفظه
بضرب غفلة فيه والنباش النبش اخذ كفن الميت بعد الدفن
وهو يقتضي ان يكون فعل الطر والنبش غير فعل السرقة واختفى حكم
السارق في حقهما بعارض فيهما وهو اختصاصهما باسم آخر يعرفان
به فطلبنا فوجدنا معنى السرقة كاملا في الطر وناقصا في النبش
فاثبتنا حكم السرقة في الاول دون الثاني لان الحكم اذا ثبت في
الادنى ثبت في الاعلى بطريق اولى ونقصان فعل السرقة في النبش
صار شبهة والحد يسقط بالشبهة ولو كان القبر في بيت مقفل اختلف
فيه المشايخ والاصح انه لا يقطع سواء نبش الكفن فيه او سرق مالا آخر
لان موضع القبر في البيت اختل صفة الحرزية فيه اعلم ان النباش
يقطع عند ابي يوسف والشافعي لقوله عم من نبش قطعناه ولنا
ما روي ان النبي عم قال لا قطع على المختفي وهو النباش بلغة اهل
المدينة وما روياه محمول على السياسة توفيقا بين الحديثين
واما المشكل فهو الداخل اي الكلام الذي دخل المراد منه في اشكاله
بفتح الهمزة اي امثاله حذف المص الكلام هنا وفي ساير اقسام البيان
غير الظاهر اختصارا لدلالة القرينة عليه لانه هو المقسم وذكره في تعريف
الظاهر يدل عليه وهذا التعريف يقتضي ان يكون الكلام محتملا للثلاثة
معان وليس كذلك فيكون صيغة الجمع مستعملة فيما فوق الواحد وفيه اشارة
الى ماخذ اشتقاقه يقال اشكل على كذا اي دخل في اشكاله يعني
اشكل على السامع طريق الوصول الى معناه لدقة المعنى في نفسه

لا بعارض فكان خفاؤه فوق الذي كان بعارض ثم الاشكال
قد يكون لدقة في المعنى مثاله قوله تعالى ليلة القدر خير من الف شهر لان
ليلة القدر توجد في كل اثني عشر شهرا فيؤدي الى تفضيل الشيء
على نفسه بثلاث وثمانين مرة وبعد التامل عرف ان المراد الف
شهر ليس فيه ليلة القدر كذا قاله بعض الشراح ولقائل ان يقول ان
له مفهوما واحدا محتملا لصفتين متوالية وغير متوالية فيكون مطلقا
اذ لا اشتباه في نفسه وانما الاشتباه بعارض فيكون خفيا والاولى
ان يمثل بقوله تعالى فاتوا حرثكم انى شئتم كلمة انى مشترك تجيء بمعنى
من اين كقوله تعالى انى لك هذا اي من اين لك وهذا المعنى يقتضي ان
يحل اتيان الزوجة في الدبر وبمعنى كيف كقوله انى يحيي هذه الله
بعد موتها وهذا المعنى لا يقتضيه فاشكل امر الاتيان في دبرها
فتاملنا فيه فظهر انه بمعنى كيف بقرينة الحرث والدبر موضع الفرث
لا موضع الحرث هذا ما قاله الشراح ولقائل ان يقول على هذا
يكون اي من قبيل المشترك قبل التامل وظهور المراد ومن قبيل
المأول والمفسر بعدهما فلا يكون قسما آخر وقد يكون الاشكال
لاستعارة بديعة كقوله تعالى قوارير من فضة فانه اشكل على السامع
لان القارورة لا تكون من الفضة وبعد التامل عرفنا ان تلك
الاواني لا يكون من الزجاج ولا من الفضة بل يكون في صفاء الزجاج
وبياض الفضة وحكمه اعتقاد الحقيقة فيما هو المراد ثم الاقبال على
الطلب وهو ان ينظر السامع اولا في مفهومات اللفظ فيضبطها
والتامل فيه الى ان تتبين المراد به كما تاملنا في معنى انى فوجدناها
بمعنى كيف اي كيف شئتم سواء كانت مضطجعة او قاعدة او على الجنب
بعد ان يكون المأتي واحدا ونظير المشكل غريب اختلط بسائر الناس

فيطلب موضعه ويتامل فيه ليتميز عن اشكاله واما المجمل فما
ازدحمت فيه المعاني اي تواردت على اللفظ من غير رجحان
لاحدها وذلك التوارد قد يكون بالوضع كما في المشترك اذا انسد
فيه باب الترجيح وقد يكون باعتبار ابهام المتكلم الكلام كالصلوة
والزكوة وقد يكون باعتبار غرابة اللفظ كالهلوع المذكور في
قوله تعالى ان الانسان خلق هلوعا قبل التفسير فان قلت
ازدحمت فيه المعاني زائد اذ يكفي ان يقول اشتبه المراد اشتباها
لا يدرك بنفس العبارة كما قال صاحب التقويم وغيره قلت
ذكره لبيان سبب الاشتباه ولا ضرر فيه بعد فهم المعنى لانه تعريف
لفظي اعلم ان قيد المعاني اتفاقي لان ازدحام المعنيين كاف
في المجمل واشتبه المراد اشتباها لا يدرك بنفس العبارة بل
بالرجوع الى الاستفسار من المجمل ثم الطلب ثم التامل كبيان
النبي عم الربوا في الاشياء الستة من غير قصر عليها فيبقى فيما
وراءها مجملا غير معلوم كما كان قبل البيان الا انه لما احتمل
ان يوقف عليه بالتامل في هذا البيان صار مشكلا فيه وبعد
الادراك والتامل فيه والوقوف على المعنى صار مؤولا في
الكل هذا ما قالوا ولقائل ان يقول كلام المص لا يخلو عن الاشتباه
لان المراد من الطلب والتامل ان كان هو الطلب والتامل
في اللفظ لازالة الخفاء فانما احتيج اليهما اذا لم يكن البيان
شافيا كما في الربوا واما فيما هو شاف فلا كما في الصلوة ولم
يتعرض به وان اريد به طلب المعنى المؤثر وبالتامل في صلاحيته
للتعدية فغير صحيح ايضا لانهما بهذا المعنى لا يختصان بالمجمل بل
يكونان في النص والمفسر ايضا قوله ازدحمت جنس في قوله

اشتبه فصل خرج به المشترك والخفي والمشكل لان المراد
يدرك في الخفي بمجرد الطلب والمشترك والمشكل بالتأمل بعد
الطلب ونظير المجمل الغريب الواقع في جملة من الناس لا يوقف
عليه الا بالاستفسار ولقائل ان يقول تعريف المجمل ليس بمانع
لصدقه على المتشابه وحكمه اعتقاد الحقيقة فيما هو المراد والتوقف
فيه الى ان يتبين بيان المجمل بيانا شافيا كالصلوة فانها في اللغة الدعاء
وذلك غير مراد وقد بينها النبي عم بفعله وقوله والزكوة هو في اللغة
النماء وذلك غير مراد وقد بينها النبي عم بقوله هاتوا ربع عشر اموالكم
ولو ذكر المص في التمثيل الربوا مقدما على الصلوة والزكوة لكان
اولى واما المتشابه فهو اسم لما انقطع رجاء معرفة المراد منه فان
قلت نحن في بيان اقسام ما يعرف به احكام الشرع ولا يعرف بالمتشابه
حكم لانقطاع رجاء معرفة معناه فكيف يستقيم ايراده ههنا قلت
يثبت به معرفة ان لله تعالى صفة يعبر عنها باليد والوجه وغيرهما
وانه لم يعرف ما اريد منها ومعرفة هذا المقدار ووجوب اعتقاده
من احكام الشرع وحكمه اعتقاد الحقية قبل الاصابة اي قبل يوم
القيمة لانه يصير معلوما ومنكشفا في الآخرة لان انزال المتشابه
للابتلاء ولا ابتلاء في الآخرة قال فخر الاسلام هذا في حقنا لان
المتشابهات كانت معلومة للنبي عم اعلم ان انقطاع رجاء بيانه
مذهب عامة الصحابة واهل السنة والوقف عندهم واجب على الله
في قوله تعالى وما يعلم تأويله الا الله بدليل قراءة ابن مسعود ان تأويله
الا عند الله ولا يمكن عطف الراسخون عليه لانه مجرور لفظا ومحلا ولان
الله تعالى ذم من اتبع المتشابه ابتغاء التأويل كما ذم من اتبعه ابتغاء
الفتنة ومدح الراسخين بقوله كل من عند ربنا فقال اكثر المتأخرين

وعامة المعتزلة ان الراسخ في العلم يعلم تأويله والوقف غير واجب
على الله لان الراسخ لو لم يعلم تأويل المتشابه لم يتبين لهم فضل
على الجهال ولم يزل المفسرون الى يومنا يفسرون المتشابه
ولان انزال القرآن لانتفاع العباد فلو لم يعلمه غير الله
لطعن فيه الطاعنون قيل لا اختلاف في هذه المسئلة حقيقة لان
من قال بان الراسخ في العلم يعلم تأويله اراد به ان يعلم ظاهره ومن
قال انه لا يعلم اراد به انه لا يعلم حقيقته وانما ذلك الى الله تعالى وهذا
كالمقطعات في اوائل السور وهي الحروف التي تقطع في التكلم
بعضها عن بعض كقوله تعالى ق ن الم هذا متشابه في الاصل وقد يكون
التشابه في الوصف كرؤية الله تعالى في الآخرة اعلم انا ذكرنا فيما سبق
من ان الظهور على مراتب فاعرف ان الخفاء ايضا على المراتب الاولى
خفاء المراد لا بحسب الصيغة بل في بعض الموارد ثم خفاء المراد
من اللفظ بالدخول في اشكاله ثم يزداد الخفاء الى ان لا يدرك الا
بالاستفسار من المتكلم وهو المجمل ثم الى ان لا يدرك المراد وهو
المتشابه واما الحقيقة هذا هو القسم الثالث باعتبار اصل التقسيم
وهو في وجوه استعمال ذلك اللفظ فاسم لكل لفظ فيه اشارة
الى ان الحقيقة من عوارض الالفاظ لا المعاني وهو كالجنس يتناول
المحدود وغيره وقوله اريد به ما وضع له كالفصل يخرج به المهمل
والمجاز وفيه اشارة الى ان الحقيقة والمجاز متعلقان بارادة
المتكلم فقبل الارادة بعد الوضع لا يسمى حقيقة ولا مجازا والمراد
بوضع اللفظ تعيينه للمعنى بحيث يدل عليه من غير قرينة فان كان
ذلك التعيين من جهة واضع اللغة فوضع لغوي وان كان من الشارع
فوضع شرعي وان كان من قوم مخصوص فوضع عرفي خاص والا

المرتبة

الحقيقة اسم لما اريد به ما وضع له فعيلة من حق الشيء اذا ثبت [illegible] بمعنى فاعلة [illegible] والتاء فيه للنقل من الوصفية الى الاسمية [illegible] ثم نقل الى الكلمة [illegible] والعلاقة [illegible] ثم نقل الى [illegible] في الاصطلاح [illegible] المستعملة فيما وضعت له في اصطلاح [illegible] التخاطب [illegible] والمجاز [illegible] كالصلوة [illegible] غير اصطلاح [illegible] الشرع في الدعاء [illegible] في اصطلاح الشرع [illegible] للدعاء [illegible] في اصطلاح [illegible]

كالصلوة

فوضع عرفي عام فالمعتبر في الحقيقة هو الوضع بشيء من الاوضاع المذكورة
ولقائل ان يقول فان اريد به ما وضع له ولم يقل استعمل فيما وضع له
ويلزمه ان يكون اللفظ في ابتداء الوضع حقيقة وليس كذلك
فانه اراد بالارادة الاستعمال فهو بعيد وحكمها وجود ما وضع له خاصا
كان او عاما كقوله تعالى يا ايها الذين آمنوا اركعوا وقوله ولا تقربوا
الزنا وكل واحد من النصين خاص في المامور به والمنهي عنه عام
في المامور والمنهي واما المجاز فاسم لما اي لكل لفظ اريد به غير ما
وضع له فان قلت التعريف غير جامع لخروج المجاز بالزيادة كقوله تعالى
ليس كمثله شيء فان الكاف زايد والزايد لا معنى له قلت له معنى وهو
تاكيد التشبيه وهو معنى غير موضوع له لانه موضوع للتشبيه لمناسبة
بينهما اي بين ما وضع له اللفظ وبين غيره الذي اريد به احترز به
عما لا مناسبة بينهما كاستعمال الارض في السماء لا يقال المناسبة بينهما
اي التقابل فان الارض ثقيل والسماء غير ثقيل لان ذلك غير مشهور
وعن الهزل ايضا لان ارادة عدم الدلالة على شيء وكونه لغوا
ارادة ايضا وهو غير ما وضع له ولكنه ليس بمجاز لعدم المناسبة
وما قيل في بعض الشروح انه ليس باحتراز عن الهزل لعدم دخوله في
التعريف ليس بقوي لما ذكرنا من وجه دخوله فانه اريد به غير ما وضع له
ولا مناسبة بينه وبين ما وضع له فان قلت لفظ الصلوة في الشرع
مجاز في الدعاء مع انه مستعمل فيما وضع له في الجملة وحقيقة في الاركان
المخصوصة مع انه مستعمل في غير الموضوع له في الجملة فانتقض التعريفان
قلنا قيد الحيثية موجود في تعريف الامور التي تختلف باختلاف الاعتبارات
الا انه يحذف من اللفظ كثيرا لوضوحه والمراد بالحقيقة لفظ مستعمل فيما
وضع له من حيث انه موضوع له وبالمجاز لفظ مستعمل في غير ما وضع له من حيث

انه موضوع له وبالمجاز لفظ مستعمل في غير ما وضع له من حيث انه
غير موضوع له وح لا انتقاض لان استعمال لفظ الصلوة في الدعاء
شرعا لا يكون من حيث انه موضوع له ولا في الاركان المخصوصة من
حيث انه غير الموضوع له واعلم ان لفظ الحقيقة والمجاز مجازان في
معناهما اما لفظ الحقيقة فلان معناه الثابتة ثم نقل منه الى
اللفظ المذكور لكونه ثابتا في معناه الوضعي واما المجاز فلان
الجواز هو العبور وهو حقيقة في الاجسام واللفظ عرض يمتنع
عليه الانتقال من محل الى آخر وحكمه وجود ما استعير له خاصا كان
كقوله تعالى او لامستم النساء فان المراد منه الجماع وهو خاص
او عاما كالصاع في حديث ابن عمر رض كما سيجيء قال الشافعي لا عموم
للمجاز لانه ضروري لان الاصل في الكلام الحقيقة وانما يثبت
المجاز لضرورة التوسعة في الكلام والثابت بالضرورة يتقدر
بقدرها فلا يصار الى العموم فيه كما في المقتضي عندكم نسبه الى الشافعي
وهو منسوب الى بعض اصحابه وتخصيص الصاع بالمطعوم مبني على ما
ثبت عنده من علية الطعم في باب الربوا لا على عدم عموم المجاز
وانا نقول ان عموم الحقيقة لم يكن لكونه حقيقة والا لما وجدت
حقيقة الا وانه تكون عامة والامر بخلافه بل لدلالة زائدة على
ذلك كالواو والنون في مسلمون والالف والتاء في مسلمات واللام
فيما لا معهود فيه واذا وجد ذلك في الحقيقة وجب القول بعمومه في المجاز
ايضا وكيف يقال انه ضروري وقد كثر ذلك في كتاب الله تعالى والله
منزه عن الضرورة فان قلت المقتضي ضروري عندكم ومع ذلك موجود
في القران كقوله تعالى فتحرير رقبة اي رقبة مملوكة قلت ذلك من
قسم الاستدلال والضرورة الواقعة ترجع الى المستدل لا الى

المتكلم بخلاف المجاز فانه من قسم اللفظ ولو كان ضروريا لوقت
الضرورة في المتكلم واللازم منتف فينتفي الملزوم وبهذا ظهر
ان استدلال الخصم ليس بصحيح لان العموم من عوارض الالفاظ والمجاز
ملفوظ فاذا وجد دليل العموم فيه امكن القول لعمومه واما المقتضى
فغير ملفوظ لغة لا تحقيقا ولا تقديرا بل هو ثابت شرعا وما ذكره
الخصم انه ضروري باطل لانا نجد الفصيح القادر على التعبير عن
مقصوده بالحقيقة يعدل عنها الى المجاز لا لضرورة ولهذا اي فلان
العموم يجري في المجاز جعلنا لفظ الصاع في حديث ابن عمر رض وهو
قوله عليه السلام لا تبيعوا الدرهم بالدرهمين ولا الصاع بالصاعين عاما
فيما يحله اذ لا خلاف ان حقيقة الصاع ليست بمرادة فان بيع نفس
الصاع بالصاعين جايز بالاجماع وانما المراد ما يحله بطريق اطلاق
اسم المحل على الحال ثم انه جنس محلى باللام فيستغرق جميع ما يحله من
المطعوم وغيره فان قلت سبق ان العموم انما هو بحسب الوضع دون
الاستعمال فالمجاز بالنسبة الى المعنى المجازي ليس بموضوع قلت المراد
بالوضع اعم من الشخصي والنوعي بدليل عموم النكرة المنفية ونحوها
والمجاز موضوع بالنوع والحقيقة لا تسقط عن المسمى اي لا يصح نفيه
عما وضع له بخلاف المجاز فان نفيه عنه صحيح كما يسمى الجد ابا ويصح ان يقال
الجد ليس باب ومتى امكن العمل به اي بالحقيقة سقط المجاز لانه
خلف عن الحقيقة والخلف لا يعارض الاصل فيكون العقد في قوله تعالى
ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الايمان فكفارته الاية لما ينعقد حقيقة
اي يرتبط وهو ربط اللفظ لايجاب حكم كربط لفظ القسم بالمقسم عليه
لاثبات البر وربط لفظ البيع بالشراء لاثبات الملك وهذا اقرب
الى الحقيقة لان اصل العقد عقد الحبل وهو شد بعضه بعضا ثم استعير

ببعض لحكم

للالفاظ التي عقد بعضها ببعض لايجاب حكم ثم استعير لما يكون سببا
لهذا الربط وهو عزم القلب وكان الحمل على ربط اللفظ اولى
لانه اقرب الى الحقيقة بدرجة وهذا انما يوجد فيما اذا تصور فيه البر
وهو اليمين المنعقدة في المستقبل وفي الغموس لم يتصور ذلك
فلا يجب فيها الكفارة دون العزم وهو قصد القلب كما ذهب اليه الشافعي
واوجب الكفارة في اليمين الغموس وهي الحلف على امر ماض يتعمد
الكذب فيه لان القصد موجود فيه الا يرى ان اليمين الذي جرى
على اللسان من غير قصد تسمى لغوا والنكاح للوطي دون العقد
يعني حمل النكاح المذكور في قوله تعالى ولا تنكحوا ما نكح اباؤكم على الوطي
اولى من حمله على العقد كما ذهب اليه الشافعي لان النكاح مستعمل في
الوطي كما قال عم ناكح اليد ملعون وفي العقد ايضا كما قال الله تعالى
فانكحوا ما طاب لكم الا ان استعماله في الوطي حقيقة لانه موضوع
للضم وهو موجود في الوطي دون العقد وهذا مختار المص متابعا
لفخر الاسلام لكن عامة المشايخ وجمهور المفسرين على ان النكاح المذكور
في الاية هو العقد ويستحيل اجتماعهما اي الحقيقة والمجاز مرادين احترز
به عن اجتماعهما في احتمال اللفظ اياهما بمعنى صلاحيته لان يستعمل
في كل منهما او عن اجتماعهما من حيث التناول الظاهري بتعلق
غير ان يراد كما سيأتي في مسئلة الاستيمان بلفظ واحد في وقت
واحد بان يكون كل منهما متعلقا للحكم نحو لا تقتل الاسد وتريد السبع والرجل
الشجاع لان اللفظ للمعنى بمنزلة اللباس للشخص والمجاز كالثوب
المستعار والحقيقة كالثوب المملوك فاستحال اجتماعهما كما
استحال ان يكون الثوب الواحد على اللابس ملكا وعارية
في زمان واحد فان قلت المفهوم من المتن ان استحالة

بالنسبة الى شخص واحد لكن المذكور في الكتاب لا يطابقه لان المذكور
فيه اجتماع الحقيقة والمجاز في لفظ واحد في حالة واحدة باعتبارين معنيين
لا باعتبار معنى واحد فلا يستقيم التشبيه **قلت** المراد هو التشبيه من حيث
الاستعمال لا غير يعني كما ان استعمال الثوب الواحد في حالة واحدة في
بطريق الملك والعارية جميعا محال كذلك استعمال اللفظ الواحد
بطريق الحقيقة والمجاز محال **فان قلت** لا استحالة لما ان الراهن
اذا استعار الثوب المرهون ولبسه **قلت** لبسه ليس بطريق العارية
لان الاعارة تمليك المنافع بغير عوض والمرتهن لا يملكها فكيف يملكها
بل بطريق الملك وحق المرتهن كان مانعا من الانتفاع به فلما اذن
له زال المانع **اعلم** انه لا نزاع في جواز استعمال اللفظ في المعنى المجازي
الذي يكون المعنى الحقيقي من افراده كاستعمال وضع القدم في الدخول
ولا في امتناع استعماله في المعنى المجازي والحقيقي بحيث يكون اللفظ
بحسب هذا الاستعمال حقيقة ومجازا فعلى تقدير صحة هذا الاستعمال يكون
مجازا لانه غير موضوع له وانما النزاع في ان يستعمل اللفظ ويراد في
اطلاق واحد معناه الحقيقي والمجازي معا بان يكون كل منهما متعلق
الحكم وان كان اللفظ بالنظر الى هذا الاستعمال مجازا كذا في التلويح وذهب
الشافعي الى جوازه اذا صح الجمع بينهما كما في قولك لا تقتل اسدا وتريد
سبعا ورجلا شجاعا واذا لم يصح لا يجوز كالامر في الوجوب والاباحة فان
العمل بهما مستحيل لامتناع الجمع بينهما ويدل على جوازه قوله تع اهبطوا
خطابا لادم وحوا وابليس مع ان الصيغة حقيقة للمذكر مجاز للمؤنث
والمص تمسك بما سمعت **ولقائل** ان يقول ان اراد المص من هذا الكلام
اثبات الحكم بطريق القياس فباطل لان الامتناع في المقيس عليه ثابت
شرعا ومن اين يلزم منه امتناع اطلاق اللفظ وارادة المعنى الحقيقي

والمجازي لغة وان اراد تمثيل المعقول بالمحسوس فلا بد من الدليل
على الاستحالة على ان ما ذكره في وجه التشابه من ان استعمال اللفظ بطريق
الحقيقة والمجاز محال غير مثبت للمدعى لان امتناعه اتفاقي وليس الكلام
فيه كما عرفت وعلى انا لا نجعل اللفظ عند ارادة المعنيين حقيقة
ومجازا ليكون استعماله فيهما كاستعمال الثوب بطريق الملك والعارية بل نجعله صح
مجازا قطعا لكونه مستعملا في المجموع الذي هو غير الموضوع له **فان قلت**
اللفظ في المجموع مجاز والمجاز مشروط بالقرينة المانعة عن ارادة
الموضوع له فيكون الموضوع له مرادا وغير مراد وهذا محال **قلنا** الموضوع
له هو المعنى الحقيقي وحده فيجب قرينة على انه وحده ليس بمراد وهي لا ينافي
كونه داخلا تحت المراد والتحقيق فيه ان الجمع بينهما فرع استعمال المشترك
في معنييه فان اللفظ موضوع للمعنى المجازي بالنوع وهو بالنظر الى الوضعين
بمنزلة المشترك فمن جوز ذلك جوز هذا ومن لا فلا حتى ان الوصية
للموالي هذه احدى المسائل الاربعة المتفرعة على ان الجمع بين الحقيقة
والمجاز لا يجوز عبر عن ترتبها عليه بقوله حتى لان ترتبها عليه كثمرة ثمرة اي يستحيل اجتماعهما
الشيء غاية يعني اذا اوصى من لا يكون له ولاء بثلث ماله لمواليه وله
موال اعتقهم ولمواليه موال اعتقوهم ان الثلث للذين اعتقهم
لا تتناول موالي الموالي واذا كان له معتق واحد بفتح التاء يستحق النصف
اي نصف الثلث فان كان معتقان يستحقان جميع الثلث لان للمثنى
حكم الجمع في الوصية والنصف الباقي يرد الى الورثة لان معتق الانسان
حقيقة من باشر عتقه ولموالي الموالي مجاز لعدم مباشرته اعتاقهم ولكنه
صار سببا له وقد اريد منه الحقيقة فلا يراد المجاز ولا يعطى لموالي الموالي
شيء من الثلث لان اسم الموالي مجاز فيه ولو لم يكن له معتق واحد ولا اولاده
لان المولى حقيقة فيهم ايضا كان الثلث لموالي معتقه قيدت الموصي بمن
لا يكون له ولاء لانه لو كان معتق بكسر التاء ومعتق بفتحها بطل الوصية

الا ان يبين الموصى ذلك في حيوته لان اسم الموالي مشترك بين الاعلى
والاسفل فلا عموم له فان قلت كيف تبطل الوصية مع امكان ترجيح
احدهما باعتبار ان الوصية الى الاعلى مجازاة الانعام وشكره واجب
والى الاسفل زيادة انعام وهو مندوب والصرف الى الواجب اولى
قلت لا يمكن الترجيح بهذا المعنى لان المقاصد مختلفة منهم من يقصد
الى الاسفل تتميما للاحسان فوجب التوقف على البيان فاذا انقطع
رجاؤه بالموت تعين البطلان او يقال الترجيح بالوجوب غير صالح
لان ذلك الوجوب لا يدخل تحت الحكم اذ القاضي لا يجبره على الشكر
بالايصاء فكان وجوده كعدمه فلا يعتبر ولا يلحق غير الخمر كالمنصف والمثلث
من الاشربة اذا شرب منه في ايجاب الحد بالخمر هذه هي المسئلة الثانية
لان الخمر حقيقة في النيء من ماء العنب اذا غلا واشتد واطلاقه على غيره
مجاز واذا ثبت الحقيقة مرادة بالنص يخرج المجاز لامتناع الاجتماع
بينهما قال الشافعي يلحق في ايجاب الحد بمخامرة العقل فان قلت
لم لا يجوز ان يراد بالخمر مطلق ما يخامر العقل فيثبت ايجاب الحد في
الجميع بعموم المجاز قلت لانه يتوقف على القرينة الصارفة عن ارادة
المعنى الحقيقي وحده ولا قرينة ولو سلم فخارج عن المبحث لا يقال قد
الحق بالخمر غيره عند السكر لان ايجاب الحد فيه ثبت بالاجماع لا بالنص
ولا يراد بنو بنيه بالوصية لابنائه اي لابناء فلان لان اسم الابن حقيقة
في الصلبي ومجاز في بني بنيه والمجاز لا يزاحم الحقيقة وهذا قول ابي حنيفة
وقالا يدخل بنو بنيه في الوصية لان اسم البنين يتناول الفريقين عرفا
فيثبت ولهم عموم المجاز ولا يراد المس باليد في قوله تعالى او لامستم النساء
لان الحقيقة فيما سوى الاخير مرادة هذا تعليل للمسائل الاربعة وهو قوله
تعالى او لامستم النساء وما سواه المسائل الثلاثة الاول وهي الوصية

ومنهم من يقصد الى الاعلى مجازاة للانعام

للموالي والخمر والوصية لابنائه والمجاز فيه اي الجماع في الاخير مراد بالاجماع
الائمة الاربعة حتى احلوا للجنب التيمم بهذا النص ولا ذكر له في كتاب الله
الا ههنا فلم يبق الاخر وهو المجاز في المسائل السابقة والحقيقة في قوله
او لامستم النساء مرادا لئلا يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز لا يقال التيمم للجنب
ثبت بحديث عمار وغيره فلا يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز لان الزيادة
على النص بخبر الواحد نسخ عندنا فلا يجوز نقل الغزالي عن الشافعي انه قال احمل
آية اللمس على المس باليد والوطي جميعا وفي الاستيمان على الابناء والموالي
يدخل الفروع هذا سؤال يرد على اصلنا من ان الحقيقة والمجاز لا
يجتمعان بان يقال وقعتم فيما ابيتم فيما اذا قال الكفار للمسلمين
آمنونا على ابنائنا وموالينا حيث اثبتم الامان لابناء الابناء
وموالي مواليهم وفيه جمع بين الحقيقة والمجاز اشار الى جوابه بقوله لان
ظاهر الاسم اي ظاهر اسم الابناء والموالي صار شبهة في حقن الدم
اي في منعه من ان يسفك والشبهة ما يشبه الثابت وليس بثابت
والامان يثبت بادنى شبهة كما اذا دعا الكافر الى النزول باشارة
مع انها تحتمل المحاربة والمصالحة لصيرورة صورة المسالمة شبهة
فكذا فيما نحن فيه فان قلت المجاز منتف غير ظاهر وما يكون كذلك
لا يشبه الثابت قلت انتفاؤه بجهة لا ينافي شبهة الثبات بجهة
اخرى فان امان الفروع منتف باعتبار ارادة الحقيقة وشبه
الثابت باعتبار صلاحية اللفظ لتناوله ولكونه متعارفا فيها
فصار متناولا له بخلاف الاستيمان على الآباء والامهات حيث
لا يدخل الاجداد والجدات هذا اشارة الى اشكال يرد على الجواب
المذكور وهو ان يقال لو كان تناول الاسم ظاهرا شبهة في اثبات
الامان لثبت الامان للاجداد والجدات فيما اذا قال الكفار آمنونا

على آبائنا وامهاتنا ولكنه لم يثبت فاشار الى جوابه بقوله لان ذلك
اى التناول الصورى معتبر بطريق التبعية يعنى لا ندعى اعتبار الصورة
مطلق بل ندعيه فى محل صالح للتبعية فيليق بالفروع دون الاصول
يعنى الاجداد والجدات اصول الاباء والامهات فلا يكون اتباعا لهم
فان قلت يجوز ان يكون الجد اصلا باعتبار الخلقة وتبعا باعتبار التناول
الظاهرى ولا منافاة فى ثبوت وصفين لشخص باعتبار وصفين قلت
هذا انما يصح اذا لم يعارضه معارض كما فى الفروع وفى الاباء جهة كونهم
اصولا مانعة للامان وجهة كونهم تبعا مثبتة له فلا يثبت مع المعارض الضعف
فان قلت اذا اشترى المكاتب اباه يصير مكاتبا عليه تبعا وهذا حكم على
الاصول بالتبعية قلت هذا الدخول ليس بالتبعية بل لتحقق الاحسان
والانسان مأمور لوالديه بالاحسان فلو كان المكاتب من اهل
الاعتاق لعتق ابوه بشرائه وهو من اهل الكتابة فيكاتب عليه
لتحقق البر ولو لم يكاتب عليه يلزم ان يكون الاب مملوكا لابنه وهو
شنيع هذا ما قيل وللقائل ان يقول ينبغى ان يثبت الامان فى الاجداد
والجدات بطريق الاصالة على طريق ثبوت حرمة الجدات فى قوله تعالى
حرمت عليكم امهاتكم بان يجعل الامهات عبارة عن الاصول ويجعل
كانه قال امنونى على اصولى فلو كانت التبعية مانعة عن اثبات الامان
لهم لكانت مانعة عن اثبات الحرمة ايضا وكل جواب لكم فيها وهو جوابنا
فيه وانما يقع الحلف على الملك والاجارة هذا اشارة الى ما يرد نقضا على
الاصول المذكورة وجه الورود ان من حلف ان لا يدخل دار فلان ودار
المملوكة داره حقيقة والمستاجرة داره مجازا لصحة النفى يحنث الحالف
اذا دخل دارا مملوكة او غير مملوكة وفيه الجمع بين الحقيقة والمجاز
والدخول حافيا ومنتعلا هذا سؤال اخر وهو ان وضع القدم حقيقة

فى الحافى ومجاز فى المتنعل فيما اذا حلف لا يضع قدمه فى دار فلان
ولم يكن له نية يحنث الحالف كيف ما دخل فيكون جمعا بين الحقيقة
والمجاز فان قلت الدخول غير معتبر فى وضع القدم فكيف قلت الدخول
حافيا معناه الحقيقى قلت اراد انه من افراد معناه الحقيقى يعنى
انه اذا دخل حافيا صح ان يقال انه وضع القدم فى الدار حقيقة بخلاف
الدخول منتعلا قيدنا بقولنا لم يكن له نية لانه لو نوى ان لا يضع قدمه حافيا
فدخلها منتعلا او ماشيا فدخلها راكبا لم يحنث ويصدق ديانة وقضاء
لانه نوى حقيقة كلامه وهى مستعملة ولو نوى منه وضع القدم من غير
دخول لا يصدق قضاء لانه مهجور غير مستعمل باعتبار عموم المجاز
وهو الدخول هذا اشارة الى جواب السؤال الثانى بيانه ان وضع القدم
سبب للدخول فذكر السبب واراد المسبب والدخول يشمل الحافى
وغيره وترك العمل بالحقيقة بدلالة غرض الحالف لان غرضه منع
نفسه عن الدخول لا عن وضع القدم فعملنا بعموم المجاز ونسبة
السكنى هذا اشارة الى جواب السؤال الاول بيانه ان الحامل على
هذه اليمين المعاداة والدار ليست بصالحة لها واريد بدار فلان دار
يسكنها فلان والدار المسكونة لفلان اعم من ان يكون مملوكة او غيرها
فان قلت ذكر فى الزيادة والظهيرية لو دخل دارا مملوكة لفلان وفلان
لا يسكنها يحنث ايضا فكيف يستقيم الجواب على هذه الرواية قلنا دار
فلان عبارة عما يضاف اليه من الدور مطلق فيدخل فى عمومه الدار المضافة
اليه بالسكنى او الملك فان قلت الاضافة المطلقة حقيقة فى الملك ومجاز
فى غيره ويلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز قلت معنى الاضافة المطلقة كون الدار
منسوبة اليه بوجه فعلى هذا لو قال المص وكونها منسوبة اليه بوجه مكان
قوله ونسبة السكنى لكان اظهر وانما يحنث اذا قدم ليلا او نهارا

في قوله عبده حر يوم يقدم فلان هذا اشارة الى سؤال وهو ان
اليوم حقيقة في بياض النهار ومجاز في الليل كقوله تعالى ومن
يولهم يومئذ دبره ويعتق عبده اذا قدم فلان ليلا او نهارا فيكون
جمعا بين الحقيقة والمجاز فاشار الى جوابه بقوله لان المراد باليوم الوقت
مجازا وهو عام شامل لليل والنهار وكلام المحيط مشعر بان اليوم
مشترك بين مطلق الوقت وبياض النهار والاول هو الصحيح
لان حمل الكلام على المجاز اولى من الاشتراك اذا كان دائرا بينهما
لان الاحتياج في الاول الى قرينة وفي الثاني الى قرينتين وعلى التقديرين
لا يخلو من الظرفية فلا بد من ضابط يعرف به المعنى الحقيقي من المجازي
وهو ان المظروف اذا كان ممتدا بان يصح فيه ضرب المدة كاللبس يحمل
على بياض النهار وان كان غير ممتد كالدخول يحمل على مطلق الوقت
هذا ما قالوا وفيه تسامح لان هذا مشعر باحتياج الحقيقة الى القرينة
وهذا فاسد والاولى ان يقال مظروف اليوم اذا كان غير ممتد يكون
قرينة بصرف اليوم عن حقيقته **فان قلت** اعتبر بعض المشايخ في
ذلك بما اضيف اليه اليوم وكذا صاحب الهداية قال اصل اضافة في فصل كه
الطلاق الى الزمان اذا قال يوم اتزوجك فانت طالق فتزوجها
ليلا فهي طالق لان التزوج مما لا يمتد فما التوفيق **قلت** اعتبروا
المضاف اليه فيما اذا كان المضاف اليه والمظروف مما لا يمتد تسامحا
نظرا الى حصول المقصود **واما** اذا اختلف مثل امرك بيدك
يوم يقدم زيد فقد اتفقوا على ان المعتبر هو المظروف لا ما اضيف
اليه اليوم حتى لو قدم ليلا لا يكون الامر بيدها لان كون الامر باليد
مما يمتد قال الفاضل السمرقندي العجب انهم جعلوا قولهم امرك
بيدك مما يمتد وليس كذلك لان التفويض يحصل في آن وانما

الامتداد لكونها مفوضة ولا فرق بينه وبين العتق **قلت** الممتد
عندهم ما صح فيه ضرب مدة والتفويض كذلك لانه يصح ان يقال
جعلت امرك بيدك شهرا والعتق ليس كذلك حتى لو قال
اعتقتك شهرا يعتق العبد ويكون ذكر ذلك الشهر لغوا **فان**
قلت كما ان اليوم ظرف للفعل المتعلق كذلك ظرف للفعل
المضاف اليه فلم رجحوا الاول **قلنا** ظرفيته للعامل قصدية بتقدير في
حاصلة لفظا ومعنى وللمضاف اليه ضمنية مقتصرة على المعنى فاعتبار
العامل اولى **فان قلت** قد يكون الفعل ممتدا مع كون اليوم لمطلق
الوقت نحو احسنوا الظن بالله يوم يأتيكم الموت **قلت** الحكم المذكور
انما هو عند الاطلاق والخلو عن الموانع وانما اريد النذر واليمين
اذا قال لله علي صوم رجب يحتمل ان يكون غير منصرف للعدل
والعلمية فيكون المراد به رجبا معينا وهو الذي يعقب اليمين وان
يكون منونا فيراد به رجب من عمره ونوى به اليمين هذا اشارة
الى السؤال وهو انه اذا قال انسان لله علي صوم رجب ونوى
النذر واليمين معا او نوى اليمين ولم يخطر بباله النذر كان نذرا ويمينا
عند ابي حنيفة ومحمد حتى لو لم يصمه يلزم القضاء لكونه نذرا والكفارة
لكونه يمينا وفيه الجمع بين الحقيقة والمجاز لان هذا الكلام للنذر حقيقة
لعدم توقف ثبوته على القرينة ولليمين مجاز لتوقفها على القرينة
وهي النية **اعلم** ان هذا الاشكال قوي اجاب العلماء عنه باجوبة
وليس فيها جواب شاف فنحن نذكرها مع ما يرد عليها ثم نشير الى الاقرب
احدها ما ذكره المص وهو جواب الاكثرين لانه نذر بصيغة يمين بموجبه
اي باثره الثابت وهو لزوم المنذور لانه هو المقصود بصيغة النذر
ولا بد ان يكون المنذور قبل النذر مباح الترك اذ لا نذر في الواجب

فصار النذر تحريما للمباح وتحريم المباح يمين لان النبي م حرم مارية
القبطية على نفسه فسمى الله تعالى ذلك يمينا واوجب فيه الكفارة
حيث قال يا ايها النبي لم تحرم ما احل الله لك الى ان قال قد فرض
الله لكم تحلة ايمانكم اى شرع الله لكم تحليلها بالكفارة كذا في الشروح
ولكن في الاستدلال بالآية على ان تحريم المباح يمين نظر لان النبي م
حلف صريحا بانه قال والله لا اقربها على ما ذكر في الكشاف فيكون تسميته
اليمين يمينا والاولى ان يستدل بما روى مسلم في صحيحه وهو
قوله م كفارة النذر كفارة اليمين معناه والله اعلم كفارة اليمين الثابتة
بصيغة النذر كفارة اليمين الصريحة ولقائل ان يقول لا نم ان تحريم
المباح ان كان موجبه يلزم ان يكون يمينا وانه لم ينو وانما يكون كذلك
ان لو كان كل تحريم المباح يمينا وهو مم والمعنى فيه ان كون تحريم
المباح يمينا انما عرف بالنص في موضع كان ذلك التحريم يمينا قصدا
لا ضمنيا فيقتصر عليه فاذا نوى يكون التحريم الثابت به يمينا لوجود
شرطه او يقال المدعى ان ايجاب المباح يصلح ان يكون يمينا فلا يعتبر
ما لم يوجد فهو كشراء القريب تملك بصيغة يعني صيغة مثبتة للملك
تحرير بموجبه وهو الملك اذ يستحيل ان يكون مثبت الملك مزيلا له
والملك في القريب يوجب العتق بالنص فكان الشراء اعتاقا بها
بواسطة حكمه لا بصيغته فان قلت لو كان اليمين ثابتا بموجبه لما توقف
على النية كالعتق يثبت بشراء القريب بدون النية قلت
استعمال هذه الصيغة غلب في النذر فصارت اليمين كالحقيقة المهجور
فيتوقف على النية ولقائل ان يقول ثبوت اليمين لما توقف على
الارادة فقد اريد بهذا اللفظ موضوعه ايجاب العبادة المسماة
وغير موضوعه وهو اليمين ولا معنى للجمع سوى هذا بخلاف شراء

٧٠

القريب فان ثبوت العتق فيه لا يتوقف على الارادة فلا يكون
نظيره والثاني ما ذكره شمس الائمة ان لله يمين مثل لفظ
والله قال ابن عباس دخل آدم الجنة والله ما غابت الشمس حتى
اخرج وكلمة على نذر الا ان هذا الكلام غلب عند الاطلاق على
النذر عادة فاذا نواهما فقد نوى بكل لفظ ما هو من معناه فيعمل
بنية ولا يكون جمعا بين الحقيقة والمجاز في كلمة واحدة فعلى هذا قوله
على ان اصوم ساد مسد جواب القسم كما يقال اكرمتك في قولنا بالله
ان اكرمتني اكرمتك جواب الشرط ساد مسد جواب القسم ولقائل
ان يقول اللام انما يجيء للقسم اذا كان الموضع موضع تعجب كما
مر من قول ابن عباس رض وقد نص على ذلك في كتب النحو ومبحثنا
ليس موضع التعجب والثالث ما ذكره صاحب التنقيح بالمنع والتسليم
فان المراد بالموجب اللازم المتأخر فدلالة اللفظ على لازم المعنى
لا يكون مجازا كما ان لفظ الاسد اذا اريد به الهيكل المفترس
يدل على الشجاعة التي هي لازمة للاسد بطريق الالتزام ولا
يكون مجازا وانما المجاز هو اللفظ المستعمل في لازم ما وضع له
من غير ارادة الموضوع له ولئن سلمنا ان اليمين هو المعنى المجازي
ولكن لا نم الجمع بينهما في الارادة لانه نوى اليمين ولم ينو النذر
ولقائل ان يقول هذا الجواب انما يصح اذا نوى اليمين فقط واما
اذا نواهما فقد تحقق ارادة المجاز والحقيقة فان قلت لا عبرة بارادة
النذر لانه ثابت بنفس الصيغة قلت فلا يمتنع الجمع في شيء من الصور
اذا لم يعتبر ارادة المعنى الحقيقي والاقرب ان يقال كلمة على حقيقة
في ايجاب المباح وايجاب المباح لازم مساو لتحريم المباح وتحريم
المباح يمين لما مر فيفهم من الايجاب بطريق الكناية والكناية

يحتاج الى النية ولا يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز لان التحريم انما
صار مرادا بطريق الكناية من لازمه لا من اللفظ بخلاف شراء
القريب فانه ليس بلازم مساو لاعتاقه لوجوده بالارث والهبة وانما
يثبت العتق حكما شرعيا بعبارة النبي عم بقوله لن يجزي ولد والده
الا ان يجده مملوكا فيشتريه فيعتقه لا بطريق الكناية فلا يحتاج الى نية
وطريق الاستعارة اى المجاز الاتصال بين الشيئين صورة او معنى
اراد به المعنى الخاص المشهور حتى لا يصح تسمية الرجل اسدا باعتبار
معنى الحيوانية ولا تسمية الابخر والمحموم اسد العدم شهرة الاسد بهما
كما في تسمية الشجاع اسدا لتشابههما في معنى الشجاعة والمطر سماء
لتشابههما في الصورة هذا في الحسيات وفي الشرعيات الاتصال من
حيث السببية والتعليل اى الاتصال بين السبب والمسبب والعلة
والمعلول نظير الصورة اى نظير الاتصال الصوري في المحسوس اذ معنى
السبب كونه طريقا الى المسبب ومعنى العلة كونها مثبتة للمعلول
والمعنيان لا يوجدان في المسبب والمعلول فيكونان متجاورين صورة
كما بين المطر والسماء والاتصال في معنى المشروع كيف شرع في محل
النصب على الحال متعلق بمحذوف والمعنى اتصال عقد مشروع بعقد في
معنى المشروع مقولا لاي معنى شرع ذلك العقد المشروع نظير مشروع
المعنى وهو خبر لقوله والاتصال اى اتصال المعنى كما في الهبة والصدقة
فان كل واحد منهما تمليك بغير بدل فيجوز استعارة احدهما للآخر
فيستعار لفظ الهبة للصدقة فيما اذا وهب للفقير شيئا لم يكن له الرجوع
ويستعار لفظ الصدقة للهبة فيما اذا تصدق على الغني حتى صح الرجوع
والاول اى الاتصال من حيث السببية والتعليل على نوعين اتصال
الحكم بالعلة كاتصال الملك بالشراء وانه يوجب الاستعارة من

من الطرفين لان الغرض من العلة هو المعلول فيكون العلة مفتقرة
الى الحكم من حيث الشرعية والمقصودية والحكم لا يثبت بدون العلة
فيكون مفتقرة اليها في الوجود ولما كان جهة الافتقار مختلفة لم يلزم
الدور فلما ثبت الاتصال من الجانبين عمت الاستعارة فان قلت
هذا تقسيم الشيء الى نفسه والى غيره لان السبب في الشريعة ما يكون
طريقا الى الشيء من غير ان يضاف اليه وجود ولا وجوب وهذا هو
المراد من النوع الثاني والعلة ما يضاف اليه الوجوب والوجود
فيكون غيره قلت ليس المراد بالسبب ههنا المعنى الشرعي بل
المعنى اللغوي وهو ما يكون طريقا ومفضيا الى الشيء مطلقا وهذا
المعنى يشمل العلة والسبب فيصح ان يكون مقسما لهما حتى اذا
قال ان اشتريت عبدا فهو حر فاشترى نصف عبد فباعه ثم
اشترى النصف الآخر ونوى به الملك اى قال عنيت بالشراء
الملك هذه الاستعارة العلة للحكم او قال ان ملكت عبدا فهو
حر فملك نصف عبد فباعه ثم ملك النصف الباقي ونوى به اى
بالملك الشراء يصدق فيهما ديانة هذا تفريع على جواز الاستعارة
من الطرفين وبيانه مسبوق بمعرفة حكم المسئلتين وهو ان نصف
العبد يعتق في صورة الشراء الصحيح قيدنا به لان العبد لا يعتق
اذا اشتراه فاسدا الا ان شرط الحنث وجد في الفاسد قبل
القبض ولا ملك له فيه قبله فينحل اليمين ولم يقع الجزاء لعدم المحل
وفي صورة الملك لا يعتق حتى يجتمع الكل في ملكه لان المقصود
من الشراء ليس الغنى لانه لا يستلزم الملك ولهذا تحقق من
الوكيل ولا ملك له ويحنث بشرائه وكيلا في قوله ان اشتريت
عبدا فامرأتي طالق فصار مقصوده مطلق الشراء فيحنث

على اى وجه كان مجتمعا او متفرقا وفى قوله ان ملكت عبدا مقصوده
فى العرف الاستغناء بملك العبد وذا انما يكون بصفة الاجتماع حكى
ان ابا بكر الاسكاف كان من كبار الائمة ببلخ وكان يقول لخادمه
وقت درس هذه المسئلة هل ملكت مائتى درهم فكان يقول لا ثم
يقول هل اشتريت بمائتى درهم يقول نعم فيوضح على اصحابه العرف واذا
نوى من الشراء الملك او من الملك الشراء يصدق فيهما ديانة قيد به
لان فى الصورة الاولى لا يصدق قضاء لكونه متهما بالتخفيف عليه
وفى الصورة الثانية يصدق قضاء وديانة لان فى هذه الارادة تشديدا
عليه حيث يعتق عبده والمراد بالديانة انه اذا استفتى فقيها يجيبه على
ما نوى ولكن القاضى لا يلتفت الى نيته اذا كان فيما نوى تخفيفا عليه
هذا اذا لم يشر الى عبد بعينه ولو اشار اليه بحيث كقوله ان اشتريت
هذا العبد ونوى به الملك وان ملكت هذا العبد ونوى به الشراء
فاشترى نصف ثم اشترى النصف الاخر يعتق النصف فى الفصلين
لان الاجتماع صفة مرغوبة فتعتبر فى غير المعين ولا يعتبر فى المعين
لان الصفة فى الحاضر لغو كمن حلف لا يدخل هذه الدار لا يعتبر
فيها صفة العمران وتعتبر فى غير المعينة فان قلت الملك فيما اذا قال
ان ملكت ونوى به الشراء مطلق غير مختص بالملك الحاصل بالشراء
والشراء علة لملك يثبت به فلا يكون بينهما اتصال بالعلية والمعلولية
فلا يجوز الاستعارة قلت كون الحكم مختصا بالعلة غير مشروط فى هذا
الباب والشرط افتقاره الى ما يصلح علة للحكم فى نفس الامر الا ترى
انهم استعاروا الاثم للخمر فى قولهم شربت الاثم حتى ضل عقلى اى الخمر
والاثم غير مختص بالخمر والثانى اى النوع الثانى من الاتصال الصورى
فى المشروعات اتصال المسبب بالسبب وهو ما يفضى الى الحكم ولا يكون

الحكم مضافا اليه وجودا او وجوبا والمراد به ههنا السبب الذى ليس بعلة
بان لا يكون الحكم مضافا اليه بلا واسطة اعم من ان يكون سببا محضا
كما تقدم او سببا فى معنى العلة وهو ما يكون علة الحكم مضافا اليه دون
الحكم كملك الرقبة لملك المتعة وملك الرقبة مضاف الى السبب وهو البيع فانه علة حـ
ولم يضف اليه الحكم وهو ملك المتعة كاتصال زوال ملك المتعة بزوال
ملك الرقبة فاذا قال لامته انت حرة يزول به ملك الرقبة وبواسطة
زواله يزول ملك المتعة تبعا ولا يحل الاستمتاع الا بالنكاح وكان
قوله انت حرة سببا لزوال ملك المتعة لكونه مفضيا لا علة لتخلل
الواسطة وهى زوال ملك الرقبة ولو قال المص كاتصال زوال ملك
المتعة بالفاظ العتق لكان اولى فيمكن تقرير المضاف بان يقال كاتصال
زوال ملك المتعة بالفاظ زوال ملك الرقبة كاتصال ثبوت ملك
المتعة بالفاظ موضوعة لملك الرقبة فيجوز استعارة اللفظ الموضوع
لملك الرقبة لثبوت ملك المتعة استشكل شارح المغنى فى هذا الموضع
بقوله البيع والهبة والتمليك ليس سببا لملك المتعة الذى ثبت بالنكاح
وكذا العتق ليس سببا لزوال ملك المتعة الذى يزول بالطلاق
فلم يوجد الاتصال باعتبار السببية فلا يصح الاستعارة جوابه يعرف
مما ذكرنا قريبا من ان الشرط فى جواز الاستعارة الافتقار الى
ما يصلح علة للحكم لان الحكم قبل وجوده يفتقر الى جميع العلل على وجه
البدل فيصح استعارة السبب للحكم كاستعارة الفاظ العتق
للطلاق حتى لو قال لامرأته انت حرة ونوى به الطلاق يقع بائنا
وانما احتيج الى النية لان المحل غير متعين لهذا المجاز بل المحل
لحقيقة الحرية فيحتاج الى النية لتعيين المجاز دون عكسه اى لا يجوز الوصف
استعارة الحكم للسبب كاستعارة الفاظ الطلاق للعتاق حتى

لو قال لامته انت طالق ونوى به الحرية لا تعتق عندنا وقال الشافعي
تعتق لتشابه الطلاق العتاق لغة وشرعا اما لغة فلان كلا منهما
للتخلية والارسال واما شرعا فلان كلا منهما لازالة الملك فيجوز
استعارة كل منهما للآخر وانما قلنا العكس لا يجوز لان شرط جواز
الاستعارة الاتصال وهو انما يتحقق بالافتقار والمسبب يفتقر الى
السبب لانه فرعه والسبب مستغن عنه في ذاته لقيام بنفسه وثبوت
المسبب به من الامور الاتفاقية حتى جاز تخلفه عنه لان من اشترى
جارية مجوسية يحصل ملك الرقبة دون المتعة الا اذا كان المسبب
مختصا بالسبب فيجوز الاستعارة من الجانبين لكونه بمنزلة العلة
كقوله تعالى اخبارا اني اراني اعصر خمرا اي عنبا استعير المسبب وهو الخمر
للسبب وهو العنب لاختصاص الخمر بالعنب فالحاصل ان استعارة الملزوم
للازم يجوز كيف ما كان واما استعارة اللازم للملزوم فانما يجوز اذا
كان مساويا فاذا كان المسبب مختصا به يوجد شرط الانتقال
من اللازم الى الملزوم فيجوز واما اذا كان اعم منه فلا يصح الاستعارة
وفيه نظر لانه ينتقض بجواز استعارة المعلول للعلة وان كان
اعم منها فان قلت ورد في القرآن ذكر الحكم وارادة السبب
كقوله اذا نكحتم المؤمنات اي عقدتم والوطي غير مختص بالعقد
قلت الوطي الذي يعقبه الطلاق مختص بالعقد واذا كانت
الحقيقة متعذرة وهي ما لا يوصل اليه الا بمشقة او مهجورة وهي
ما يمكن وصوله الا ان الناس هجروه وتركوه صير الى المجاز
بالاجماع كما اذا حلف لا يأكل من هذه النخلة هذا مثال للمتعذرة
والمجاز فيه ان لا يأكل ثمرها وان لم يكن لها ثمر فثمنها ولو تكلف
واكل من عين النخلة لم يحنث في الصحيح او لا يضع قدمه في دار

فلان هذا مثال للمهجورة فان حقيقته وهو وضع القدم حافيا ممكن
لكن الناس هجروه والمجاز فيه الدخول فان قلت المحلوف عليه في المثال
الاول عدم اكلها وهو غير متعذر بل المتعذر اكلها قلت اليمين اذا
دخلت في النفي كان للمنع فموجب اليمين ان يصير ممنوعا باليمين
~~ان يصير ممنوعا باليمين~~ وما لا يكون ماكولا لا يكون ممنوعا باليمين
والمهجور شرعا كالمهجور عادة حتى ينصرف التوكيل بالخصومة
الى الجواب مطلقا اي بنعم ولا مجازا بطريق اطلاق اسم الخاص وهو
الخصومة على العام وهو الجواب لانه يتناول الاقرار والانكار
والخصومة مهجورة شرعا لقوله تعالى ولا تنازعوا فيكون حراما فلا يتيسر
المسلم بنفسه فيصار الى المجاز وهو الجواب حتى اذا ادعى رجل على آخر
الفا فوكل المدعى عليه رجلا بالخصومة ليخاصم المدعي فاقر الوكيل
عند القاضي بان موكلي اخذ الالف جاز وعند زفر والشافعي لا يجوز
لانه مامور بالخصومة والاقرار مسالمة واذا حلف لا يكلم هذا الصبي
لم يتقيد حلفه بزمان صباه كانه قال لا اكلم هذا الذات ولو كلمه بعد
ما كبر يحنث لان هجران الصبي مسلما كان او كافرا بمنع الكلام عنه
حرام لان الصبا مظنة المرحمة ولهذا لم يجر عليه قلم التكليف ولا يقتل
الصبي الكافر قصاصا ولا يلزم جواز سبيه لانه مرحمة لثبوت الاسلام
بالتبعي وبدار الاسلام والمهجور شرعا كالمهجور عادة فان قلت
لو حمل على الذات يلزم ترك الترحم ايضا ما دام صبيا وترك التوقير
اذا كبر وترك المواصلة دائما ومهاجرة المسلم حرام بثلثة ايام والتزم
المجاز لاجل الاحتراز عن واحد منها الزم الثلثة قلت الالتفات
في اشارة الى مباشرة المحظور قصدا وما يثبت بطريق ظمني فليس بمعتبر
الا يرى انه لو قال لا اكلم هذا الذات لا يكون مرتكبا للمنهي عنه وانه

لزم الهجران على ان ترك التوقير ينفك عن الذات بان لا يعيش
الى الكبر فلا يكون لازما قيد بقوله هذا الصبي لانه لو قال صبيا يتقيد
اليمين بصفة الصبا لان الصفة صارت مقصودة بالحلف لكونها
معرفة للمحلوف عليه كمن حلف لا يشرب الخمر ينعقد اليمين وان كان
حراما شرعا لصيرورة الشرب مقصودا باليمين فيحنث ان لم يشرب
والاصل فيه ان اليمين اذا انعقدت على موصوف يتقيد بصفته معرفا
او منكرا ان صلح الوصف ان يكون داعيا الى اليمين كما اذا حلف لا ياكل
رطبا او هذا الرطب فاكله بعد ما صار تمرا لا يحنث لان الرطوبة مضرة
وان لم يصلح كما اذا حلف لا ياكل من هذا الحمل يحنث اذا اكل من لحمه
كبشا لان لحم الحمل انفع منه فلم يصلح ان يتقيد اليمين به اذا عرفت
هذا فنقول كان الواجب ان يتقيد فيما نحن فيه بوصف الصبا لان
الصبا مظنة السفه فيصلح ان يكون داعيا الى اليمين لكنه لم يتقيد
لحرمة هجران الصبي شرعا واذا كانت الحقيقة مستعملة اي ليست
مهجورة شرعا وعادة لكن ذكر لفظة مستعملة للمشاكلة التقديرية
لان قوله الحقيقة يتضمن الاستعمال والمجاز متعارفا اي متبادرا الى
الفهم في العرف او معناه يكون استعماله اكثر في عرف الناس من
استعمال الحقيقة فهي اولى عند ابي حنيفة لان المستعار لا يزاحم الاصل
خلافا لهما يعني عندهما المجاز اولى بدلالة العرف وعلى هذين الاصلين اختلف
ابو ح وصاحباه في قوله تع فاقرؤا ما تيسر من القرآن فان له حقيقة
مستعملة وهو ما يطلق عليه اسم القراءة ومجازا متعارفا وهو ما يسمى
قراءة عرفا فجوز ابو حنيفة القراءة في الصلوة باية قصيرة وجوزاها بثلث ايات او
باية طويلة ولقائل ان يقول ينبغي على اصله ان يجوز بما دون الاية
واصلها منقوض بما اذا حلف لا يقرأ القرآن يحنث بقراءة اية

قصيرة اجماعا كما اذا حلف لا ياكل من هذه الحنطة او لا يشرب
من هذا الفرات فعنده يحنث باكل عين الحنطة والكرع من الفرات
قال صاحب الكشاف في قوله تع فشربوا منه اي كرعوا فلا يحنث
باكل الخبز والشرب من الاواني المتخذة من الفرات فعندهما يحنث
باكل ما يتخذ منها كما يحنث باكل عينها وباغتراف من الفرات
كما يحنث بالكرع لانه مجاز عن اكل ما يحويه الحنطة وشرب ماء
يحويه الفرات وهو بعموم يتناول كليهما فان قلت فعلى هذا يلزم
ان يحنث باكل السويق عندهما لوجود اكل ما يحويه الحنطة قلت
السويق جنس آخر من غير جنس الدقيق عندهما ولهذا جوزا بيع
الدقيق بالسويق متفاضلا فلا يحنث كما ذكره شمس الائمة ومن
هذا عرف ان ما قاله بعض الشراح وعند محمد يحنث باكل كل ما يتخذ
من الحنطة كالخبز والسويق ونحوهما ليس بصحيح ولو شرب من نهر
منشعب من الفرات لا يحنث لان اسم الفرات انقطع منه بالنهر
ولو قال من ماء الفرات فشرب من ماء نهر آخر يؤخذ من الفرات
بالكرع او باناء يحنث بالاتفاق لانه عقد يمينه على ماء الفرات وهذا
الماء ماؤه وان تحول الى نهر آخر هذا الخلاف فيما اذا لم ينو شيئا فان
نوى الحقيقة او المجاز يقع ما نوى اتفاقا ولو كانت الحقيقة والمجاز
سواء في الاستعمال فالعبرة بالحقيقة اتفاقا وهذا اي الاصل الاول
بناء على اصل آخر مختلف فيه وهو ان الخلفية اي كون المجاز خلفا
عن الحقيقة في التكلم عنده اي ابي حنيفة بان صار التكلم بهذا ابني اذا اريد
المجاز وهو الحرية خلفا عن التكلم بلفظ هذا ابني اذا اريد به الحقيقة
وهو النبوة لان الحقيقة والمجاز من اوصاف اللفظ فجعل الخلفية
في التكلم اولى وعندهما في الحكم يعني هذا ابني مجازا خلف عن هذا

سويق قاورلمش بغداى [illegible]
[illegible] قاووت [illegible]

ابني حقيقة في الحكم اي حكم المجازي خلف عن حكم الحقيقي لان الحكم
هو المقصود فجعله خلفا في المقصود اولى وبعض الشراح فسروه اي الخلف
بان لفظ هذا ابني اذا اريد الحرية خلف عن لفظ هذا حر اي قائم
مقامه وهذا التفسير صحيح في المعنى لكن التفسير الاول اليق بهذا المقام
لان المجاز خلف عن الحقيقة بالاتفاق ولم يذكروا الخلاف الا في جهة
الخلفية فعلى كلا المذهبين الاصل هذا ابني والخلاف في الجهة فعندهما
من حيث الحكم وعنده من حيث اللفظ ولو كان المراد ان هذا
ابني خلف عن هذا حر فالخلاف يكون في الاصل والخلف لا في جهة الخلفية
قال شارح المغني منصور القاآني هذا غير صحيح لان حكم الاصل وهو
الحرية التي يثبت بهذا ليس بممتنع في هذا المحل بل هو متصور
كما في الاصغر سنا منه فيلزم ان يثبت العتق عندهما لوجود شرط
المجاز وهو تصور الاصل والامر بخلافه ويظهر الخلاف في قوله لعبده
وهو اي العبد اكبر سنا منه اي من المولى هذا ابني فعنده يعتق لان
شرط الخلفية تصور الحقيقة والحقيقة متصورة من حيث التكلم لان قوله
هذا ابني من حيث التكلم صحيح لانه مبتدأ وخبر ولما تعذر موجبه الحقيقي
تعين المجاز ذكر الملزوم وارادة اللازم وهو الحرية وعندهما لا يعتق
لانه لا بد ان يكون الاصل في مخرجه صحيحا موجبا للحكم وهذا الكلام غير
منعقد لايجاب الحكم اصلا فيلغو كالغموس لما لم ينعقد الحكم الاصلي
وهو البر لاستحالته لم ينعقد الحكم الخلفي وهو الكفارة ولقائل ان يقول
ينتقض هذا الاصل على قول ابي يوسف بمسألة الكوز وهو ما اذا حلف
ليشربن الماء الذي في هذا الكوز ولا ماء فيه فانه قال بانعقاد اليمين
ثم ليظهر اثره في حق الخلف وهو الكفارة مع ان الاصل وهو البر مستحيل
فحاصل الخلاف انه اذا استعمل لفظ واريد به المعنى المجازي هل

يشترط امكان معنى الحقيقي بهذا اللفظ ام لا فعندهما يشترط فحيث
امتنع المعنى الحقيقي لا يصح المجاز وعنده لا بل يكفي صحة اللفظ من حيث
العربية وجه بناء ما سبق على هذا الاصل ان الخلفية لما كانت في التكلم
عنده اعتبر لفظ الحقيقي لان المجاز لا يزاحمه فالحقيقة المستعملة
اولى من المجاز المتعارف وعندهما لما كانت الخلفية في الحكم وجب الترجيح
باعتبار الحكم وحكم المجاز راجح لانه اكثر استعمالا فان قلت يرد على قول ابي ح
قوله لعبده هذه بنتي لا يعتق عنده مع ان العمل بالمجاز ممكن اذ البنتية
سبب للحرية كالبنوة قلت انه على الخلاف فلو كان على الوفاق فقوله هذه
بنتي حكمه الحرية بجهة البنتية وهذه الذات ليست بمحل لتلك الحرية فاضافتها
اليه كاضافة العتق الى الحمار فيلغو لعدم المحل ولان المشار اليه اذا كان
من جنس المسمى يتعلق الحكم بالمشار اليه واذا كان من خلاف جنسه يتعلق
بالمسمى ولا عبرة للمشار اليه كما لو باع فصا على انه ياقوت احمر فاذا
هو اصفر ينعقد البيع لوجود المشار اليه ولو ظهر انه زجاج لا ينعقد
لعدم المسمى والذكر والانثى جنسان فيتعلق الحكم بالمسمى وهو معدوم
فلا يعتبر تصحيح الكلام في المعدوم وقد يتعذر الحقيقة والمجاز معا اذا
كان الحكم ممتنعا كما في قوله لامراته هذه بنتي وهي معروفة النسب وتولد
بمثله او اكبر سنا منه حتى لا يقع الحرمة بذلك ابدا اي سواء اصر على هذا القول
او اكذب نفسه الا انه اذا اصر على ذلك يفرق القاضي بينهما لا لان الحرمة
ثبتت بهذا اللفظ بل لانه في الاصرار صار ظالما بمنع حقها في الجماع فيجب
التفريق كما في الجب والعنة واما تعذر الحقيقة وهو النسب في الاكبر سنا
منه فظاهر واما في التي تولد لمثله فلان الشرع يكذبه لاشتهاره من الغير
واما تعذر المعنى المجازي فلان التحريم الذي يثبت بهذه بنتي التحريم الذي
يقتضي بطلان النكاح لان البنتية اذا ثبتت يظهر الحرمة من الاصل

وليس في وسعه اثباته والذي في وسعه اثبات تحريم يقتضي صحة النكاح
السابق ويكون حقا من حقوقه كالطلاق فاللفظ غير صالح له قيد بقوله
معروفة النسب لانها لو كانت مجهولة النسب فرق بينهما ويثبت النسب
كذا في المحيط وقيل الحكم في مجهول النسب كذلك حتى لا يحرم لان الرجوع
عن الاقرار بالنسب صحيح قبل تصديق المقر له اياه ولم يمكن العمل بموجب
هذا الاقرار قبل تاكده بالقبول وانما وضع المسئلة في معروفة النسب لان
تعذر العمل بالحقيقة فيها اظهر والحقيقة تترك لما فرغ عن بيان الحقيقة
والمجاز شرع في بيان ما يترك به الحقيقة وذلك خمسة بالاستقراء بدلالة
العادة على تركها كالنذر بالصلوة والحج فان الصلوة لغة الدعاء كما في قوله
عليه السلام واذا كان صائما فليصل اي ليدع ثم نقلت الى الاركان المعهودة
واستعملت فيها وترك معناها لغة فلو نذر ان يصلي يحمل على الاركان
وكذا الحج لغة القصد ثم نقل الى القصد الى مكة للنسك المعروفة وبدلالة
اللفظ في نفسه كما اذا حلف لا ياكل لحما لم يحنث باكل السمك وعند
مالك يحنث لانه لحم حقيقة وهذا الا يصح نفيه عنه والعلماء تمسكوا في ذلك
بالعرف لان لحم السمك لم يستعمل استعمال اللحم في الباجات وبايعه لا يسمى لحاما
فلا يدخل في اللحم والعرف معتبر في اليمين وذهب فخر الاسلام الى انواع طعام وتبعوه
الى النظر في ماخذ الاشتقاق ولحم السمك مخصوص من اللحم بدلالة الاشتقاق
اللفظ فان اصل تركيبه يدل على الشدة والقوة يقال الْتَحَم القتال اي اشتد
ثم سمي اللحم بهذا الاسم لقوة فيه باعتبار تولده من الدم وليس للسمك دم والا
لما عاش في الماء وشرط ذبحه لحله قال صاحب الكشف لقائل ان يمنع
كونه ماخوذا مما ذكر لان قولهم التحم القتال انما هو لكثرة اللحم بكثرة القتل فلا
يكون له ماخذ يدل على الشدة والقوة الى هنا كلامه ولقائل ان يقول
لو كان لحم السمك مخصوصا بدلالة الاشتقاق لكان اللفظ مجازا في لحم السمك

الى يقول

وليس كذلك لان الله تعالى سماه لحما في قوله ومن كل تاكلون لحما طريا
ويمكن ان يقال المراد من كونه ماخوذا انه وضع لذات باعتبار معنى
الشدة والقوة ومن ذلك الملحمة للواقعة العظيمة والتحم القتال والتحم
الجراح للبرء والملح ليتقوى الطعام به ولو اكل لحم الآدمي والخنزير
يحنث على هذا الطريق ولا يحنث نظرا الى العرف وقوله كل مملوك
لي حر لا يتناول المكاتب ولا يعتق لان المكاتب كالحر يدا وكان
مملوكا من وجه دون وجه فلا يتناوله المملوك المطلق المنصرف
الى الكامل ويتناول المدبر وام الولد فيعتقان لان الملك فيهما كامل
والرق ناقص وعكسه اي عكس ما ذكر من المسئلتين الحلف باكل
الفاكهة من حلف لا ياكل الفاكهة والرطب والعنب لا يحنث عند ابي
حنيفة لان في هذه الثلاثة كمالا في معنى التفكه لان الفاكهة اسم
لما يتنعم ويتلذذ زيادة على ما يقع به قوام البدن فيكون الفاكهة
اسما لما هو تابع وهذه الثلاثة يحصل بها قوام البدن فيكون فيها
وصف زائد ولا يدخل في الفاكهة فان قلت كيف ادخلتم الطرار
تحت اسم السارق مع ان في فعل الطرار وصفا زائدا وهو الاخذ
من اليقظان قلت المعنى الزائد في الطرار غير مناف للسرقة بل مكمل
لها كالضرب والشتم فانهما مكملان لمعنى الايلام فيثبت الحكم فيه بالدلالة
والزيادة في هذه الثلاثة كونها غذاء مناف للتفكه لان الغذاء مقصود
والتفكه امر زائد غير مقصود فيكون مغيرا للمعنى التبعية وعندهما يحنث
باكلها لان الفاكهة انما تستعمل على سبيل التنعم وهذه الاشياء كذلك
وان نواها عند الحلف يحنث اتفاقا وبدلالة سياق النظم اي سوق
الكلام يعني يترك الحقيقة بقرينة لفظية التحقت به سابقة او
متاخرة الا ان السياق بالياء المنقولة ثنتين من تحت اكثر

تاره معنانه
بعد المقصود وشهادة الدوران
فان ل ح م كيفما تركبت دارت
مع تاويله معنى حم

فاكل الرمان حج

حجي

استعماله في المتاخر كقوله طلق امراتي فانه يدل على التوكيل حقيقة
لكن تركت هنا بقرينة قوله ان كنت رجلا لان هذا الكلام انما يقال
عند ارادة اظهار عجز المخاطب عن الفعل الذي قرن به فيكون الكلام
للتوبيخ مجازا وبدلالة معنى يرجع الى المتكلم يعني الى حاله كما في يمين
الفور كما لو قال لامراته حين قامت لتخرج ان خرجت فانت
طالق انه يقع على تلك الخرجة حتى لو رجعت ثم خرجت لا تطلق
الفور ماخوذ من فوران القدر سميت بذلك الاسم باعتبار فورانها في
الغضب نظيره قوله والله لا اتغدى جوابا لمن دعاه الى الغداء
وهو بفتح الغين طعام يوكل في الغداة والتغدي عبارة عن اكل
متراد ف يقصد به الشبع ولهذا لا يحنث في يمينه لا يتغدى حتى
ياكل اكثر من نصف شبعه فان حقيقة قوله لا اتغدى العموم
الا انها تركت بدلالة حال المتكلم لانه اخرج الكلام مخرج جواب
الداعي فانه دعاه الى الغداء الذي بين يديه فيتقيد به وبدلالة
محل الكلام كقوله عم انما الاعمال بالنيات ورفع عن امتي الخطأ
والنسيان ان هذا هو النوع الخامس من انواع ما يترك به الحقيقة
فان هذا الكلام يقتضي ان لا يوجد عمل بلا نية وان لا يوجد خطأ
ونسيان وقد نرى العمل بلا نية والخطأ والنسيان واقعين
في الامة كثيرا فعلم ان حقيقته غير مرادة فيحمل على المجاز فيراد
به حكم الاعمال وحكم الخطأ والحكم نوعان حكم الدنيا وهو الجواز
والفساد وحكم الاخرة وهو الثواب في الاعمال المفتقرة الى النية
والاثم في الافعال المحرمة والنوعان مختلفان اذ مبنى الصحة وجود
الركن والشرايط ومبنى الفساد عدمها ومبنى الثواب خلوص
النية والاثم عدمه الا يرى ان من صلى في ثوب نجس لا يجوز صلوته

لفقد شرطها ولكن له ثواب لخلوص نيته ولو صلى ريآء جاز صلوته
وليس له ثواب لفساد اعتقاده فيكون مشتركا بينهما فلا يجوز
احتجاج الشافعي به علينا في اشتراط النية في الوضوء وفي
عدم فساد حكم الصوم بالخطأ لان ارادة المعنيين جميعا غير جائز
اما عندنا فلان المشترك لا عموم له واما عنده فلان المجاز لا عموم
له فحمل ابو حنيفة على الثواب لكونه باقيا على عمومه اذ لا ثواب
بدون النية بخلاف الصحة فانها قد تكون بدون النية كالبيع
والنكاح وحمل الشافعي على الصحة والفساد لان النبي عم بعث
لبيان الحل والحرمة **ولقائل** ان يقول لا نم ان الحكم مشترك
بل هو عام معنوي كالمشتي لان الحكم العمل هو الاثر الثابت به فيتناول
كليهما وعدم عموم المجاز لم يثبت من الشافعي على ما سبق ولو سلم
فله ان يقول هذا الحديث من قبيل المحذوف لا المجاز وان يقول
عدم بقاء الاعمال على العموم مشترك الالزام اذ لا بد عندكم من تخصيصها
بالاعمال التي هي محل الثواب فتخصص عنده بغير البيع والنكاح وامثال
ذلك مما لا يفتقر الى النية بالاجماع **فان قلت** لو كان المراد حكم الاخرة
لا يبقى لقوله عم عن امتي فائدة اذ عدم المواخذة في الاخرة يعم
جميع الامم اذ لا يجوز في الحكمة المواخذة بهما **قلت** ذلك مذهب المعتزلة
فاما عند اهل السنة فهي جائزة في الحكمة بدليل قوله تع اخبارا
ربنا لا تواخذنا ان نسينا او اخطانا فلو لم يجز في الحكمة المواخذة
بهما لما كان معنى الدعاء ربنا لا تجبر علينا اي لا تظلم بالمواخذة بهما
~~لما كان معنى الدعاء لا تجبر لا تظلم بالمواخذة بهما~~ وفساده ظاهر على
ان تقديم قوله عن امتي يقتضي الاختصاص فلو لم يجز المواخذة
مطلق في الاخرة لما قدم من كان بحر البلاغة رشحة من امواجه

فلا يصح كذا

الالتزام سابقا

صلوات الله عليه وعلى آله وازواجه والتحريم المضاف الى الاعيان
كالمحارم في قوله تعالى حرمت عليكم امهاتكم والخمر في قوله عم
حرمت الخمر بعينها حقيقة عندنا كالتحريم المضاف الى الفعل فيوصف
المحل اولا بالحرمة ثم يثبت حرمة الفعل بناء عليه خلافا للبعض وهم
اصحابنا العراقيون والمعتزلة فانهم قالوا المراد منه تحريم الفعل
لا غير وقال قوم من المعتزلة انه مجمل لا يصح الاحتجاج به لان التحريم
هو المنع والمكلف انما صار ممنوعا عما هو مقدوره ولا قدرة لنا على
الاعيان فلا بد من اضمار فعل حذرا من اهمل الخطاء واضمار جميع — من اهمال الخطاب صح
الافعال مستحيل وليس اضمار بعضها اولى من الآخر فبقي مجملا احتج
الفريق الثاني بالعرف قالوا من عرف اللغة يتبادر فهمه عند سماع
قوله تعالى حرمت عليكم النساء او الطعام الى ان المراد منه تحريم الفعل
المقصود منهما وهو الوطء في الاول والاكل في الثاني ولكنا
نقول التحريم اذا اضيف الى العين كان ذلك امارة على انه خرج عن
ان يكون محلا للفعل وهذا كالنسخ والمنع نوعان منع الرجل عن — نا دمنع الشيء عن الرجل بان رفع الخبز صح
الشيء كمنع الغلام عن اكل الخبز من بين يديه فاضافة التحريم الى العين
من النوع الثاني ولا معنى للتوقف فيه مع هذا التوجيه ويتصل بما — نا الصحيح صح
ذكرنا اي بالحقيقة والمجاز **حروف المعاني** اي الحروف التي لها
معان واطلاق الحروف على المذكور في هذا الفصل بطريق التغليب
لان بعضها اسماء مثل اذا ومتى وغيرهما وحروف العطف اكثرها ووقوع
ذكر الاسماء فيما بين الحروف استطرادا المناسبة حكمها حكم الحروف
وجه اتصالها بما ذكرنا انها تارة يستعمل فيما وضعت له فيكون حقيقة
وتارة في غير ذلك فتكون مجازا فالواو لمطلق العطف اي لمطلق
الجمع من غير تعرض بمقارنة كما زعم بعض اصحابنا انها للمقارنة

على قول ابي يوسف ومحمد ولا ترتيب كما زعم بعض اصحاب الشافعي
محتجين بقوله تعالى واركعوا واسجدوا والركوع مقدم على السجود
بلا خلاف افاده حرف الواو فنقول الواو لو كان مفيدا للترتيب
لما صح ان يقال جاءني زيد وعمرو قبله ولان الفاء للترتيب ولو كان
الواو ايضا له يحصل التكرار وهو خلاف الاصل وما ذكره معارض
بقوله تعالى واسجدي واركعي وفي قوله لغير الموطوءة ان دخلت الدار
فانت طالق وطالق وطالق انما تطلق واحدة اذا وقع الشرط
عند ابي حنيفة هذا اشارة الى رد ما زعم بعض اصحابنا من ان الواو
للترتيب عنده وللمقارنة عندهما بدليل هذه المسئلة المذكورة
في الكتاب لانها لو لم يكن للترتيب عنده لوقعن جملة كما تعلق
ولو لم تكن للمقارنة عندهما لوقع الاول ولغا الثالث والثاني لان — ولغا الثاني والثالث صح
موجب هذا الكلام الافتراق فلا يتغير بالواو يعني الترتيب لم ينشأ
من الواو بل نشأ من ذكر الطلقات متعاقبة على وجه يتصل الاول بالشرط
بلا واسطة والثاني بواسطة لان قوله وطالق جملة ناقصة مفتقرة
الى الكاملة فيتعلق الثاني بعد تعلق الاول والثالث بواسطتين
فاذا تعلقن بهذا الترتيب نزلن كذلك عند وجود الشرط فلما نزل
الاول قبل الثاني والثالث لم يبق للثاني والثالث محل وقالا موجبه
الاجتماع اي الاشتراك بين المعطوف والمعطوف عليه المتعلقين
بالشرط بلا واسطة وذلك لان قوله وطالق جملة ناقصة جزائية
بغير شرط فيصير ما يتم به الاولى وهو الشرط شرطا للثانية ولما تساح
الثانية والثالثة في التعليق بالشرط يقعن جملة اذ ليس بين
الاجزية ما يوجب صفة الترتيب فلا يتغير بالواو وهذا اذا قدم
الشرط اما اذا اخر يقع الثلث اتفاقا لان الشرط مغير فاذا

وجد في آخر الكلام مغير يتوقف اوله على آخره كما في الاستثناء فيتعلق
الاجزية المتوقفة دفعة قال فخر الاسلام وصاحب التقويم الى قوليهما
واوردا على قولهما اشكالا بانه اثبت التعاقب في ازمنة التعليق و
ذلك لا يوجب التعاقب في الوقوع وان الترتيب في الوقوع بلفظ
يوجب تفرق ازمنة الوقوع كثم ولم يوجد وبان المعلق ليس بطلاق
في الحال بل له صلاحية ان يقع طلاقا عند وجود الشرط فيما فيما لم يكن
طلاقا في الحال لا يقبل وصف الترتيب لان الوصف لا يسبق الموصوف
فكان العبرة بحالة الوقوع ولم يوجد فيه ما يوجب تفرق ازمنة
الوقوع واذا قال لغير الموطوءة انت طالق وطالق وطالق
انما تبين بواحدة هذه المسئلة ايضا توهم ان الواو للترتيب
عند علمائنا والا لوقع الثلث كما ذهب اليه الشافعي في قوله
القديم لان الجمع بحروف الجمع كالجمع بلفظ الجمع فازال الوهم
لان الاول وقع قبل الكلام اي قبل الفراغ عن التكلم بالثاني
فسقطت ولايته لفوات محل التصرف لانها غير موطوءة فلغا الثاني
والثالث بهذا لا لان الواو للترتيب لا يقال قد تغير هنا صدر الكلام
بآخره لانه يثبت به الحرمة الغليظة فكان ينبغي ان لا يقع باوله لانا
نقول آخره ليس بمغير بل مقرر لان حكم اوله الحرمة الخفيفة وحكم
آخره الحرمة الغليظة وكليهما رافع للقيد ويكون مؤكدا واذا زوج
فضولي امتين من رجل بعقد او بعقدين بغير اذن مولاهما او بغير اذن
الزوج وقبل الفضولي الآخر صار النكاح موقوفا على اجازة كل واحد
منهما فان نقض احدهما انتقض وان اجاز توقف على اجازة الآخر
قيدت بقولي وقبل الآخر لان الفضولي الواحد لا يتولى طرفي النكاح
كما اذا قال زوجت فلانة من فلان بغير امرهما خلافا لابي يوسف

وفي النهاية هذا اذا تكلم الفضولي بكلام واحد وان تكلم بكلامين
كما قال زوجت فلانة من فلان وقبلت منه يتوقف اتفاقا
ثم قال المولى هذه حرة وهذه متصلا بطل نكاح الثانية وهذه
المسئلة توهم ان الواو للترتيب اذ لو كان الواو لمطلق الجمع
لصار كانه قال اعتقتهما ويصح نكاحهما فازاله بقوله انما بطل
الثانية لان عتق الاول يبطل محلية التوقف في حق الثانية
حتى لا يلحقه الاجازة لانه لا حل للامة في مقابلة الحرة حتى لو
تزوج امة نكاحا موقوفا ثم تزوج حرة نكاحا نافذا وموقوفا
يبطل نكاح الامة لان التوقف يعتبر بابتداء النكاح لان ما كان
راجعا الى المحل فالابتداء والبقاء فيه سواء والامة ليس بمحل
النكاح منضمة الى الحرة فكذا حال التوقف ولزم العقد من
جانب المولى لسقوط حقه بالاعتاق ولقائل ان يقول ينبغي
ان لا يبطل النكاح الموقوف للامة على الحرة لانه ليس بنكاح
حقيقة لانه لا يثبت به الحل ولا يرد بقوله عم لا تنكح الامة على
الحرة الا النكاح التام اذ لو اريد به النكاح والموقوف يلزم
الجمع بين الحقيقة والمجاز ولا يتقصى عن هذا الاشكال الا بانه
يلتزم ان الجمع بينهما في مقام النفي جائز كما جاز الجمع بين معنيي
المشترك فيه كما اذا حلف لا يتكلم مولى فلان فانه يعم المولى المعتق
جميعا واليه مال صاحب المبسوط وهو مختار صاحب الهداية ولو
اعتق احديهما بعينها ثم بلغ المولى النكاح فاجاز نكاح الامة لم يجز
لان المولى باعتاق احديهما نقض نكاح الاخرى ولو اعتقهما بكلام
مفصول فاجاز الزوج نكاحها او واحدة منهما جاز نكاح الاخرى
ولو اعتقهما بكلام مفصول فاجاز الزوج نكاحهما او واحدة منهما

النكاح فبطل الثاني قبل التكلم بعتقها صح

جاز نكاح المعتقة اولا لان الحكم في حقها لا يتغير باعتاق الثانية
وبطل نكاح الثانية باعتاق الاولى فلا يلحقه الاجازة هذا اذا
كان النكاحان في عقدة واحدة واما اذا كانا في عقدين فان
كان مولى الامتين واحدا فالحكم كما ذكرنا وان كان اثنين فاعتقت
الامتان على التعاقب والنكاحان على حالهما فايهما اجاز جاز
لانهما لو انشأ العقد واحديهما حرة والاخرى امة توقفا لانه لا تنافي
في التوقف واحدهما لا يملك الاجازة في ملك الآخر بخلاف ما اذا كان
المولى واحدا فانه باعتاق الاولى يصير رادا نكاح الثانية وانه سبيل
منه وان اجازهما جاز نكاح المعتقة الاولى ولو اعتقهما المولى بلفظ
واحد بان قال اعتقتهما لا يبطل نكاح واحدة منهما لعدم تحقق الجمع بين
الحرة والامة ولقائل ان يقول قوله متصلا زائد لان الحكم كذلك
لو اعتق احديهما وسكت ثم اعتق الاخرى وقوله بغير اذن الزوج
لا حاجة الى التقييد به ولهذا وضع شمس الائمة المسئلة ولم يقيد بهما
فبطل الثاني اي نكاح الامة الثانية قبل التكلم بعتقها واذا زوج فضولي
رجلا اختين في عقدين قيد به لانه لو زوجها في عقدة واحدة لا ينعقد
بحال بغير اذن الزوج فبلغه اي خبر النكاح الزوج فقال اجزت
نكاح هذه وهذه بطل اي بطل العقدان كما اذا اجازهما معا
بان قال اجزت نكاحهما وان اجازهما متفرقا بان قال اجزت
نكاح هذه ثم قال بعد زمان اجزت هذه بطل نكاح الثاني هذه
المسئلة موهم ان الواو للمقارنة فازال هذا الوهم بقوله لان صدر
الكلام يتوقف على آخره اذا كان في آخره ما يغير اوله هذا علة لقوله
بطلا يعني صدر الكلام يقتضي جواز النكاح وفي آخره ما يغيره لان جواز
النكاح الثاني ينافي جواز النكاح الاول للزوم الجمع بين الاختين

وبطل النكاحان جميعا وانما صح النكاح الاول اذا اجازهما متفرقا
لعدم توقف صدر الكلام على آخره كما في الشرط والاستثناء اي كما ان
الكلام موقوف على آخره اذا وجد الشرط والاستثناء بعده وبطلا بهما
هذا التعليل لا لان الواو يقتضي المقارنة وقد يكون الواو للحال كقوله
لعبده اد الي الفا وانت حر لم يحسن العطف ههنا لان الجملة الاولى
فعلية انشائية والثانية اسمية خبرية وبينهما كمال الانقطاع واذا
كان الواو للحال والاحوال شروط لكونها مقيدة كالشرط تعلقت
الحرية بالاداء حتى لا يعتق العبد الا بالاداء فان قلت اذا كان الحال
شرطا ينبغي ان يتقدم مضمونه على العامل فلا يكون معلقا ولا يلزم
الحرية قبل الاداء قلت انه من باب القلب اي كن حرا وانت مؤد
الي الفا اعترض عليه بان القلب لا يقع الا في كلام المهرة المتفننين
وهذا الكلام يصدر عن غيرهم او هي حال مقدرة اي اد الي الفا
مقدرا الحرية في حال الاداء والجملة الحالية قائمة مقام جواب الامر
اي اد الفا تصر حرا او يقال الحرية حال الاداء والحال وصف في المعنى
لا يتقدم على الموصوف فالحرية متأخر عن الاداء واعترض بان كونها
قائمة مقام جواب الامر مجرد اصطلاح من عنده فلا يلتفت اليه فلو كان
معنى الكلام اد الي تصر حرا لم يبق الواو للحال وكلامنا فيها وقد
يكون الواو لعطف الجملة فلا يجب به المشاركة في الخبر كقوله هذه
طالق ثلاثا وهذه طالق فتطلق الثانية واحدة لان الشركة في الخبر
انما كانت للافتقار واذا كانت تامة فقد ذهب دليل الشركة وكذا
في قولها طلقني ولك الف وهذه الواو لعطف الجملة حتى لا يجب شيء
اذا طلقها عند ابي ح لان الواو للعطف حقيقة والحمل عليها متعين
حتى يقوم دليل يعارضها ومعنى المعاوضة لا يصلح ان يكون دليلا

المهرة بمعنى ماهر

لان معنى المعاوضة في الطلاق زائد حتى ان الكرام يمتنعون عن
العوض في الطلاق واذا دخل العوض في الطلاق صار يمينا من
جانب الزوج حتى لا يصح رجوعه قبل قبولها ولو كان معنى المعاوضة
اصليا لما صار يمينا ولصح رجوعه قبل قبولها واذا كان عارضا لا يصلح ان يكون
معارضا للاصل فلا يصلح ان يكون مغيرة لحقيقة العطف ذكر في شرح
المغني فيه بحث لانا سلمنا ان المعاوضة في الطلاق عارض ولكن يتعين
ارادتها بقرينة ذكر الالف بمقابلة الطلاق ولا معنى للعطف لعدم
المناسبة بين الجملتين والحمل على المجاز اولى من الالغاء الى هنا كلام
ويمكن ان يقال العطف صحيح لان اتحاد الجملتين ليس بشرط عند
كثير من النحويين حتى قال سيبويه اذا كان الكلام مرتبطا من جهة المعنى
يصح العطف وههنا كذلك لان قولها ولك الف وعد منها اياه بالمال ووعد
المال في مقابلة الطلاق مناسب مشروع فيصح العطف وانما اختلفا لفظا
وقالا انها اي الواو للحال فيصير شرطا وبدلا يعني يصير وجوب الالف
عليها شرطا للطلاق وعوضا عنه بدلالة حال المعاوضة اذ الخلع عقد
معاوضة فصار كانها قالت طلقني في حال كون الالف علي فلما طلقت
كان تقديره طلقت بذلك الشرط فيجب الالف ح والفاء للوصل والتعقيب
فيتراخى المعطوف عن المعطوف عليه بزمان وان لطف اي قل ذلك
الزمان بحيث لا يدرك اذ لو لم يكن كذلك كان مقارنا واذا قال
ان دخلت هذه الدار فهذه الدار فانت طالق والشرط ان تدخل الثانية
بعد الاولى بلا تراخ ولو دخلت الثانية بعد الاولى بزمان فيه تراخ
لم تطلق ويستعمل الفاء في احكام العلل لان الاحكام مرتبة على العلل
فاذا قال لآخر بعت منك هذا العبد بكذا وقال الآخر فهو حر انه قبول
للبيع فيعتق لانه ذكر الحرية بحرف الفاء عقيب الايجاب وهي للترتيب

ولا ترتيب للعتق على الايجاب الا بعد ثبوت القبول بطريق
الاقتضاء ولو قال وهو حر لا يكون قبولا للبيع لعدم ما يوجب
التعقيب فيكون قوله وهو حر محتملا لان يجعل اخبارا عن الحرية
الثابتة قبل الايجاب وان يكون انشاء للحرية بعد القبول فلا يثبت
القبول بالشك ويدخل الفاء على العلل اذا كانت مما تدوم لانها
لو كانت دائمة لكانت في حالة الدوام متراخية من ابتداء الحكم كما
يقال ابشر فقد اتاك الغوث اي المغيث باعتبار ان الغوث
بعد ابتداء الابشار باق فان قلت ان اتيان الغوث قد يدوم وقد لا يدوم
فلا يجوز بناء الحكم على الاحتمال قلت لا نم هذا بل هو بناء الحكم على الغالب
لان الاصل في كل ثابت دوامه لان العدم عارض وللقائل ان
يقول كلامنا في الفاء الداخلة على العلة الدائمة والغوث الدائم
ليس بعلة الابشار بل الغوث في ابتداء وجوده علة للابشار
لا الغوث الدائم لان الابشار لا يدوم لان البشارة اسم لايراد
خبر سار حق ليس عند المخبر به خبره فان قلت لم لا يجوز ان يكون من
القلب فيكون المعنى اتاك الغوث فابشر فلا يحتاج اذن الى هذا
التكلف قلت لانه لا يتصور الامر الفصيح كقوله أد الي الفا فانت
حر اي اد الي الفا لانك حر فيعتق للحال فان قلت لم لم يجعل
الفاء داخلة في جواب الامر على معنى ان اديت الي الفا فانت حر
قلت لان فيه اضمار الشرط والاضمار خلاف الاصل اذا صح الكلام
بدونه فان قلت دخول الفاء على العلل ايضا خلاف الاصل قلت العلة
اذا استدامت تجعل الترتيب فيكون محلا للفاء من وجه وللقائل ان يقول
ان الاضمار وان كان خلاف الاصل ففيه عمل بحقيقة الفاء من كل وجه فينبغي
ان يكون هو اولى والوجه ان يقال لا يصح ان يكون فانت حر جواب

لان وكلمة ثم

الامر لان الامر انما يستحق الجواب بتقدير ان يجعل الماضي
بمعنى المستقبل والجملة الاسمية الدالة على الثبوت بمعنى المستقبل
اذا كانت ملفوظة اما اذا كانت مقدرة فلا كما تقول ان تأتني
اكرمتك ولا تقول ايتني اكرمتك فكذا الجملة الاسمية تقول ان تأتني
فانت مكرم لا تقول ايتني فانت مكرم وتستعار الفاء بمعنى الواو
في قوله علي درهم فدرهم حتى لزم درهمان لان الفاء للترتيب ولا
ترتيب في العين والدراهم في الذمة في حكم العين فيجعل الفاء عبارة
عن الواو مجاز المشاركتهما في نفس العطف او يصرف الترتيب
الى الوجوب فكانه قال وجب درهم وبعده آخر وقال الشافعي
لزمه درهم واحد لانه لما تعذر الحقيقة ولم يمكن صرفه الى الترتيب
في الوجوب لان وجوب الثاني بعد الاول متصل به لا يتصور اذ
لا بد من مباشرة سبب آخر بعد وجوب الاول فينفصل لا محالة
حمل على ان يكون الثاني كلاما مبتدأ للتاكيد فكانه قال درهم فهو
درهم فنقول فيما قال ترك حقيقة الفاء من كل وجه وفيما قلنا وان
بطل التعقيب بقي معنى العطف وفيه عمل بحقيقة الفاء من وجه وهو اولى
من الاهدار وثم للتراخي وهو ان يكون بين المعطوف والمعطوف
عليه مهلة بمنزلة ما لو سكت ثم استانف يعني بمنزلة الاستيناف
بالمعطوف بعد السكوت عن المعطوف عليه عند ابي ح ليحصل كمال
التراخي لانه ح يصير التراخي من حيث التكلم والحكم لان التراخي في
الحكم مع عدم التراخي في التكلم ممتنع في الانشاءات فلما كان الحكم
متراخيا كان التكلم متراخيا تقديرا وعندهما التراخي في الحكم مع الوصل
في التكلم لمراعاة معنى العطف لان العطف لا يصح مع الانفصال
والتكلم متصل حقيقة وكيف يجعل منفصلا فبقي الاتصال لفظا

مراعاة لحق العطف حتى اذا قال لغير المدخول بها انت
طالق ثم طالق ثم طالق ان دخلت الدار فعنده يقع الاول في الحال لعدم
تعلقه بالشرط كانه قال انت طالق وسكت ثم قال انت طالق لان
التراخي عنده في التكلم ويلغو ما بعده لعدم المحل فان قلت انما يتوقف
صدر الكلام على اخره لوجود المغير قلت شرط التوقف اتصال
الكلام اوله باخره ولم يوجد بسبب ثم ولو قدم الشرط وقال ان
دخلت الدار فانت طالق ثم طالق ثم طالق تعلق الاول ووقع
الثاني في الحال لعدم تعلقه بالشرط كانه قال ان دخلت الدار فانت
طالق وسكت ثم قال انت طالق ولغا الثالث لعدم المحل وفائدة
تعلق الاول انه ان ملكها ثانيا ووجد الشرط يقع الطلاق فان
قلت ينبغي ان لا يقع الطلقة الثانية والثالثة سواء كانت مدخولا
بها اولا لان ثم بمنزلة سكتة على قوله فيكون كقول الرجل لامرأته
انت طالق ثم قال بعد سكتة طالق فههنا يكون لغوا لعدم المبتدأ
قلت يضمر المبتدأ بدلالة العطف لتصحيح كلامه فيصير كانه قال ثم انت
طالق فان قلت كما هو محتاج الى المبتدأ محتاج الى الشرط
قلت احتياجه الى المبتدأ ليس كاحتياجه الى الشرط لانه لو لم يضمر
المبتدأ لكان لغوا ولا كذلك الشرط وقالا يتعلقن جميعا يعني يتعلق
الكل في المدخول بها وفي غير المدخول بها وفيما قدم الشرط وآخر وينزلن
على الترتيب عند وجود الشرط لوجود معنى التراخي الا انه اذا
كانت مدخولا بها تطلق ثلثا والا تطلق واحدة قيد بقوله لغير
المدخول بها لانه لو قال للمدخول بها وقدم الجزاء فعنده يقع الاول
والثاني في الحال لعدم تعلقهما بالشرط كانه سكت ثم قال انت طالق
ان دخلت الدار فيقع الطلقتان وتعلق الثالث لقربه من

الشرط وان قدم الشرط تعلق الاول لقربه ووقع الثاني والثالث
في الحال وفي قوله عليه السلام من حلف على يمين ورأى غيرها خيرا منها
فليكفر عن يمينه ثم ليأت بالذي هو خير اذ اعجل الكفارة بالمال
قبل الحنث لا يجوز عندنا وقال الشافعي يجوز محتجا بهذا الحديث
ولكنا نقول استعير ثم بمعنى الواو في هذا الحديث عملا بالرواية
الاخرى وهي قوله عليه السلام فليأت بالذي هو خير ثم ليكفر عن يمينه
واجراء للامر على حقيقته يعني الامر بالتكفير يبقى على حقيقته في هذا الحديث
اذ الكفارة واجبة بعد الحنث بالاجماع **فان قلت** فيما ذكرتم عمل بحقيقة
الامر وترك بحقيقة ثم وفيما ذكرنا عمل بحقيقة ثم وترك بحقيقة الامر
فلم يرجح ما ذكرتم **قلت** لان ما ذكرنا من الرواية مشهورة في المشهور
اورده كذا في جامع الاسرار ولئن سلم وفيما ذكرنا ترك الحقيقة من وجه
واحد وهو ترك العمل بحقيقة ثم وفيما ذهبتم ترك الحقيقة من وجهين
وهما حمل الامر على الاباحة وترك العمل بالاطلاق لان التكفير بالصوم
قبل الحنث لا يجوز بالاجماع **فان قلت** لم جعل ثم مجازا عن الواو دون
الفاء وهو اقرب اليه **قلت** لان الفاء يوجب الترتيب فلا يحصل الغرض
فان قلت لما صار ثم بمعنى الواو ينبغي ان يجوز كيف ما كان عملا بمطلق
العطف **قلت** لو قلنا بالجواز كيف ما كان لا يبقى الامر على حقيقته ففات
المقصود وبل لاثبات ما بعده والاعراض عما قبله الضمير ان المجرور راجعان
الى بل على سبيل التدارك للغلط تقول جاءني زيد بل عمرو
اثبت المجيء اولا لزيد ثم اعرضت عنه واثبته لعمرو وقد يدخل عليه
كلمة لا تاكيدا للنفي الذي تضمنه بل تقول جاءني زيد لا بل عمرو ولهذا
يصح الاضراب اذا كان الصدر يحتمله وان كان لا يحتمله صار بل
للعطف المحض اشار اليه بقوله فتطلق ثلاثا اذا قال لامراته الغير الموطوءة

الموطوءة انت طالق واحدة بل ثنتين لانه لم يملك ابطال الاول
وهو الطلقة الواحدة فيقعان اي الثنتان ايضا بخلاف قوله له
على الف درهم بل الفان فانه يلزمه الفان استحسانا عند ائمتنا الثلاثة
وعند زفر يلزمه ثلاثة الاف قياسا على الطلاق ووجه الاستحسان ان الطلاق
انشاء لا يحتمل التدارك والاقرار اخبار يحتمله قيد المرأة بالموطوءة
لانه لو قال لغير الموطوءة انت طالق واحدة بل ثنتين يقع واحدة لعدم
المحلية بعد وقوع الواحدة هذا اذا نجز **اما** اذا علق وقال ان
دخلت الدار فانت طالق واحدة بل ثنتين يقع الثلث عند الدخول
فلو قال وثنتين يقع واحدة والفرق ان الواو للعطف على وجه التقرير
فلما وقع الاول وبانت انتفى المحلية وبل للعطف على وجه الابطال وكان
قضية اتصاله بذلك الشرط بلا واسطة لكن بشرط ابطال الاول
وليس في وسعه ذلك ولكن في وسعه اثبات الثاني بشرط على حدة
لانه لم ينتف المحل بعد فثبت ما في وسعه فصار كانه قال بل انت طالق
ثنتين ان دخلت الدار فصار كلاهما بمنزلة يمينين وليست احديهما اولى
من الاخرى فوقعا جميعا عند الشرط ولكن للاستدراك اي لازالة
الوهم الناشي من الكلام السابق كقوله ما رأيت زيدا لكن عمرا فلما
قلت ما رأيت زيدا توهم ان عمرا ايضا غير مرئي فازلت بلكن هذا الوهم
بعد النفي خاصة هذا اذا عطف مفرد على مفرد **اما** اذا عطف جملة على جملة صح
يقع لكن بعد النفي والاثبات كبل غير ان العطف به هذا الاستثناء منقطع
بمعنى لكن من قوله ولكن للاستدراك تقديره لكن للعطف بطريق الاستدراك
بعد النفي لكن العطف بهذا الطريق انما يصح عند اتساق الكلام اي انتظامه
وذلك انما يتحقق بشيئين احدهما ان يكون الكلام متصلا بعضه ببعض
غير منفصل ليتحقق العطف والثاني ان يكون محل الاثبات غير محل

النفي ليمكن الجمع بينهما ولا يناقض آخر الكلام اوله والا فهو مستانف
اي وان لم يثبت الاتساق لا يصح الاستدراك فيكون كلاما
مستانفا مقطوعا عن الاول مثال فوات المعنى الاول رجل قال
هذا العبد الذي في يدي لفلان فقال فلان ما كان لي قط ولكنه
لفلان آخر فان وصل قوله ولكنه لفلان بقوله ما كان لي يكون الكلام
متسقا فيجعل النفي متعلقا بالاثبات على معنى تحويل الملك من
المقر له الاول الى المقر له الثاني ويكون العبد للمقر له الثاني ويكون
قوله لكن بيانا بانه نفى العبد من نفسه الى الثاني لا انه نفى نفيا
مطلقا وان فصل قوله ولكن لفلان كان ذلك ردا للاقرار
ونفيا للملك عن نفسه مطلقا من غير تحويل الى الثاني ولا يتسق الكلام
فيرجع العبد الى المقر ولا ينفع قوله بعد ذلك ولكن لفلان لانه
ح يكون شهادة فرد وبشهادة الفرد لا يثبت الملك **فان قلت**
متى نفى الملك عن نفسه من الاصل كان قوله لفلان اقرارا بملك الغير
للآخ فينبغي ان يكون مردودا وان كان متصلا **قلت** قوله لكن
لفلان بيان لذلك النفي لان ظاهر كلامه ان النفي تكذيب للاقرار
ورد للملك الى المقر وان كان محتملا لان يكون نفيا للملك عن نفسه
الى فلان اذ يجوز ان يكون معروفا بكونه لزيد ثم وقع في يد المقر فاقر
انه لزيد فقال زيد العبد وان كان معروفا بكونه لي لكنه في الحقيقة لعمرو
فيكون قوله لعمرو بيان تغيير وقد عرف في بيان التغيير ان صدر الكلام تغيير م
موقوف على الآخ فيثبت حكمهما لا انه يثبت الحكم في الصدر ثم حكم
للآخ **اعلم** ان مسئلة الاقرار لا يصلح مثالا لما نحن فيه لكن المخففة
والمذكور في هذه المسئلة لكن المشددة التي هي من الحروف المشبهة
الا انه لما كانا متشاركين في الاستدراك ومتساويين في الحكم

اوردوها في هذا الحديث ومثال فوات المعنى الثاني ما ذكره في المتن
كالامة اذا تزوجت بغير اذن موليها بمائة درهم فقال المولى
لا اجيز النكاح ولكن اجيزه بمائة وخمسين ان هذا فسخ للنكاح
ويكون باطلا وجعل لكن مبتدأ يعني جعل لكن لابتداء النكاح بعد
الانفساخ لان هذا نفي فعل اي الاجازة بقوله لا اجيزه واثباته
بعينه فيكونان متضادين والتضاد يبطل الاتساق فلا يتحقق فيه
معنى العطف **فان قلت** لا نسلم انه نفي فعل واثباته لان النكاح بمائة غير
النكاح بمائة وخمسين **قلت** لا نسلم المغايرة لان المال تبع في النكاح الا
يرى انه جايز بنفي المال وفساده ولو قال المولى للزوج اجزت
النكاح ان زدت خمسين درهما جاز النكاح الاول واو لاحد
المذكورين ان كانا مفردين يفيد ثبوت الحكم لاحدهما وان كانا
جملتين يفيد حصول مضمون احدهما **اعلم** ان كون او موضوعة
لاحد المذكورين مختار شمس الائمة وفخر الاسلام واليه ذهب
عامة اهل اللغة ذكر صاحب التقويم وجماعة من النحويين انها موضوعة
في الخبر للشك واذا قلت رأيت زيدا او عمرا اخبرت عن رؤية
كل منهما على سبيل الشك وانك لم ترهما جميعا وانما رأيت احدهما
ولكن شككت في معرفة ذلك حتى احتمل كل واحد منهما ان يكون
هو المرئي وان لا يكون وفي غير الخبر موضوعة للتخيير او الاباحة
لان الشك انما يتحقق عند التباس العلم بشيء وذلك انما يكون
في الاخبار دون الانشاء لانه لاثبات الحكم ابتداء وجه قول فخر
الاسلام ان الشك ليس بمعنى مقصود في المخاطبات حتى يوضع
له كلمة توجب التشكيك لان الكلام وضع للافهام **فان قلت**
التشكيك قد يكون مطلوبا بالغرض فيحتاج الى ان يعبر عنه بلفظ او

بخلاف ما اذا قال لا اجيز النكاح لكن اجيزه بمائتين
لانه نفى اجازة النكاح عن اصله فلا يمكن الاثبات بمائة وخمسين [illegible]
او [illegible] لكونه [illegible] متنفيا لو قال لا اجيز اصل النكاح [illegible]
اجيزه [illegible] [illegible] في [illegible] وهو الموافق لما تقرر
اي فلا [illegible] بطل [illegible] الكلام راجع الى العبد [illegible] انه [illegible]
عندهم [illegible] النفي [illegible] العبد لا رفعه عن اصله بل [illegible]
ربع [illegible] الحكم [illegible] فان قيل النكاح المنعقد
[illegible] النكاح [illegible] فاذا ابطل [illegible]
الموقوف [illegible] قلنا [illegible]
لم يبق شيء [illegible] ليس ابطال لا
نكاح [illegible] وابطال الوصف
للنكاح
من نسخة [illegible]

قلت لفظ الشك قد وضع لمعناه فلا يحتاج الى لفظ آخر اذ
الترادف خلاف الاصل وقوله هذا حر او هذا كقوله احدكما حر
وكون او لاحد المذكورين اولى من كونها للشك لان مواضع
استعمالها لا يخلو عن المعنى الاول ولا يوجد المعنى الثاني الا
في الخبر وهذا الكلام انشاء اي انشاء للحرية يحتمل الخبر اي يصلح
ان يكون خبرا عن حرية سابقة فاذا لم يكن الحرية سابقة جعل
انشاء احترازا عن الكذب فصار انشاء شرعا واخبارا حقيقة
فاوجب التخيير يعني من حيث انه انشاء شرعا اوجب اختيار العتق
للمولى بان يكون له ولاية ايقاع هذا العتق في ايهما شاء ومن
حيث انه اخبار لغة اوجب الشك ويكون اخبارا بالمجهول فعليه
ان يظهر ما في الواقع واليه اشار بقوله على احتمال انه اي اختيار
المولى ايقاع العتق في ايهما شاء بيان اي اظهار لما في الواقع
يعني لا يكون له ان يعين العتق في ايهما شاء بل وجب عليه ان
يبين العتق في الذي اوقعه اذا تذكر وجعل البيان انشاء من
وجه فشرطنا صلاحية المحل عند البيان حتى اذا مات احدهما
فقال اردت الميت لا يصدق ويتعين الحي للعتق واظهارا
من وجه فجبر على البيان ولو كان انشاء محضا لما يجبر اذ المرء
لا يجبر على انشاء العتق واذا اجتمع فيه جهتان نعمل بهما في الاحكام
فاعتبرت جهة الانشاء في موضع التهمة فلم يسمع بانه في الميت
وجهة الاظهار في غير موضع التهمة فاجبر عليه وعلى هذا لو قال
ذلك لعبدين قيمة احدهما الف وقيمة الآخر مائة ثم مرض وبين
العتق في كثير القيمة يصح ويعتبر من جميع المال فاعتبر جهة الاظهار
لعدم التهمة فلا يتعلق به حق الورثة كالمكاتب واذا دخلت

كلمة او في الوكالة بان قال وكلت فلانا او فلانا يصح التوكيل
استحسانا كما لو قال وكلت احدهما وايهما باع صح ولا يشترط
اجتماعهما لان او في موضع الانشاء للتخيير والتوكيل انشاء
بخلاف البيع يعني اذا دخل في المبيع او الثمن بان قال بعتك
هذا او هذا او قال بعتك هذا بعشرة او عشرين يفسد البيع للجهالة
والاجارة بان قال آجرت اليوم هذا او هذا او قال آجرت اليوم هذا ح
بدرهم او درهمين يفسد الاجارة لان كلمة او للتخيير ومن له الخيار
منهما غير معلوم فيبقى المعقود عليه او المعقود به مجهولا الا ان يكون
من له الخيار بايعا كان او مشتريا معلوما في اثنين او ثلاثة استثناء
مما فهم من قوله بخلاف البيع والاجارة يعني ان البيع والاجارة
لا يجوز الا اذا كان من له خيار التعيين معلوما وكان عدد
المخير فيه من المبيع والمستأجر اثنين او ثلاثة بان قال بعت هذا او
هذا على انك بالخيار تأخذ ايهما شئت فيصح استحسانا وعند زفر
والشافعي لا يجوز العقد وهو القياس لجهالة المبيع وجه الاستحسان
ان هذه الجهالة بعد تعيين من له الخيار لا تفضي الى المنازعة
لان خيار الشرط لما كان جائزا في ثلاثة ايام فقط الحق محل
الخيار به ولم يجز اذا كان المبيع اكثر من ثلاثة اعتبارا للمحل
بالزمان فان قلت المعلق فيما فيه شرط الخيار هو الحكم دون العقد
وههنا المعلق هو العقد والتأثير في العقد اقوى من التأثير في الحكم
فكيف يجوز الالحاق قلت المقصود هو الحكم والعقد وسيلة فاستويا
فجاز الالحاق فان قلت فعلى هذا كان الواجب ان يجوز الخيار في المحل
فوق الثلاثة عندهما كما في شرط الخيار قلت شرط الخيار فوق الثلاثة
ثبت بالاثر غير معقول المعنى فلا يجوز الالحاق به وفي المهر كذلك عندهما

يعني قالا اذا تزوج رجل امرأة على الف حالة او على الفين الى
سنة يثبت الخيار للزوج ان صح التخيير اى ان كان التخيير مفيدا بان
كان المال المختلفين وصفا كما ذكرنا او جنسا كما اذا تزوجها على
الف درهم او مائة دينار يعطي اى المهرين شاء وفى التعقدين
يجب الاقل اى ان لم يكن التخيير مفيدا كما فى الالف والالفين او الالف
الحالة والالف المؤجلة لزمه الاقل اذ لا فائدة فى التخيير بين القليل
والكثير فى جنس واحد ولا وجه للرجوع الى مهر المثل لانه موجب نكاح
لا تسمية فيه وبالتخيير لا ينعدم التسمية ولهذا لو طلقها قبل الدخول يجب
نصف الاقل اتفاقا اعلم ان قيد التعقدين لا يفيد لان الحكم فى غير
التعقدين كذلك فيما اذا تزوج على هذا العبد او على هذا العبد وأحدهما
اوكس فانه يجب الاوكس عندهما وعنده يحكم مهر المثل والمسئلة مذكورة
فى المنظومة وعنده اى عند ابى حنيفة يجب مهر المثل فى هذه المسائل
لانه هو الواجب الاصلى فى النكاح وانما يعدل عنه اذا كانت التسمية
معلومة ولم توجد فوجب المصير اليه ثم عنده فى مسئلة الالف الحالة
والالفين الى سنة ان كان مهر المثل الفين او اكثر فالخيار لها وان
كان اقل من الف فالخيار للزوج يعطيها ايهما شاء وفى الكفارات
ككفارة اليمين وهو قوله تعالى فكفارته اطعام عشرة مساكين من
اوسط ما تطعمون اهليكم او كسوتهم او تحرير رقبة وكفارة الحلق
الواجبة بقوله تعالى ففدية من صيام او صدقة او نسك وكفارة جزاء
الصيد كقوله تعالى ومن قتل منكم متعمدا فجزاء مثل ما قتل من النعم الاية
يجب احد الاشياء عندنا فيكون المكلف مخيرا باداء واحد من هذه الاشياء
على احتمال الاباحة فلو ادى الكل لا يقع عن الكفارة الا واحد وهو
ما كان اعلى قيمة ولو ترك الكل يعاقب على واحد منها فهو ما كان

ادون قيمة لان الفرض يسقط بالادنى والفرق بين التخيير والاباحة
انها اخص من التخيير فاذا قيل جالس الفقهاء او المحدثين يجوز اختيار احدهما
والجمع بينهما بخلاف اذا قيل طلق امراتى فلانة او فلانة لا يجوز الجمع
بين طلاقيهما خلافا للبعض وهم العراقيون والمعتزلة فان الكل
واجب عليه عندهم على سبيل البدل فاذا فعل احدها سقط وجوب
باقيها واذا ادى الكل يثاب على كل منها واذا ترك الكل يعاقب
على كل واحد لان التكليف بالمجهول تكليف بما ليس فى الوسع وهو باطل
قلنا لا نسلم انه تكليف بما ليس فى الوسع لانه باختيار المكلف وشروعه
يصير معلوما فكذا اذا اعتق عبدا من عبيده فاختيار المكلف كاف
فى صحة التكليف ولا يكون هذا تكليفا بما ليس فى الوسع لان كلمة او
لايجاب واحد لا بعينه ولا يفهم منه ايجاب الجميع وفى قوله تعالى انما جزاء
الذين يحاربون الله ورسوله ويسعون فى الارض فسادا ان يقتلوا
او يصلبوا او تقطع ايديهم وارجلهم من خلاف او ينفوا من الارض
للتخيير عند مالك لان او للتخيير فى اصل الوضع فيخير الامام بين كل نوع
من انواع اجزية قطع الطريق وعندنا كلمة او للترتيب على حسب
اجرامهم فيكون بمعنى بل كما فى قوله تعالى فهى كالحجارة او اشد قسوة اى
بل يصلبوا اذا انفقت المحاربة بقتل النفس واخذ المال بل تقطع
ايديهم اذا اخذوا المال فقط ولم يقتلوا بل ينفوا من الارض اى يحبسوا
حتى يتوبوا اذا خوفوا الطريق ولنا اصل معلوم وهو ان الجملة اذا قوبلت
بالجملة ينقسم البعض على البعض وانواع الجناية متفاوتة فى الغلظ والخفة
وكذلك الاجزية ويستحيل ان يعاقب باخف انواع الاجزية عند غلظ الجناية
وباغلظها عند خفتها وقد ورد بيان تقسيم الاجزية على احوال الجناية بما
روى عن ابن عباس ان النبى عم وادع ابا برزة ان لا يعينه ولا يعين عليه

فجاء اناس يريدون وقطع اصحاب ابي برزة عليهم الطريق فنزل
جبرائيل عم بالحد فيهم ان من قتل واخذ المال صلب ومن قتل ولم ياخذ
المال قتل ومن اخذ المال ولم يقتل قطعت يده ورجله من خلاف ومن
افرد الاخافة نفي من الارض فان قلت بنفس ارادة الاسلام لايخرج
الشخص عن كونه حربيا والحد لايجب بقطع الطريق عليه وان كان
مستأمنا قلت معناه يريدون تعلم احكام الاسلام فانهم كانوا
مسلمين او يقال جاؤا على قصد الاسلام فهم بمنزلة اهل الذمة والحد
واجب بالقطع على اهل الذمة وقالا ان قال لعبده ودابته هذا
حر او هذا انه باطل لايثبت به شئ لانه اسم لاحدهما غير عين يعني او
وضع لاحد الشيئين وذلك الاحد اعم من كل منهما على التعيين والاعم
يجب صدقه على الاخص وذلك اي ذلك الواحد الاعم غير محل للعتق
اي غير صالح له وانما يصلح له الواحد المعين الذي هو العبد والقائل
ان يقول ان ايجاب العتق انما هو على ما يصدق عليه انه احد الشيئين
لا على المفهوم العام اذ الاحكام تتعلق بالذوات لا بالمفهومات
ثم ظاهر هذا الكلام يدل على انه لو نوى العبد خاصة لم يعتق عندهما
وفي المبسوط انه يتعين بالنية وعنده هو كذلك يعني او لاحد الشيئين
~~يعني لاحد الشيئين~~ غير عين لان غير العين ليس بمحل لكن على احتمال
التعيين حتى لو كانا عبدين لتناول الايجاب احدهما على احتمال
التعيين حتى لزم التعيين في مسئلة العبدين اي لو كان المذكوران
عبدين اجبر عليه ولو لم يكن كلاما محتملا للتعيين لما اجبر عليه والعمل بالمحتمل
اولى من الاهدار كما في قوله للاكبر سنا منه هذا ابني فجعل ما وضع لحقيقة
وهو احدهما غير عين مجازا عما يحتمله وهو احدهما على التعيين وان استحالت
حقيقة اي تعذر العمل بحقيقة فيلغو ذكر ما ضم الى العبد فكانه قال هذا

حر وسكت وهما ينكران الاستعارة عند استحالة الحكم يعني يقولان ان
المجاز خلف عن الحقيقة في الحكم ولم ينعقد الايجاب المبهم ههنا للحكم
الاصلي فيبطل المجاز كما في الاكبر سنا منه اعلم انه لو قال مجازا لما يحتمله لكان
اولى لانه مجاز له لا مجاز عنه ويمكن ان يقال ضمنه معنى التعبير فكانه قال فجعل
اللفظ الموضوع لحقيقة معبرا عن المعنى المجازي وتستعار كلمة او للعموم لمناسبة
بين مفهومه وبين العموم في عدم التخصيص بواحد معين فيصير بمعنى واو العطف
من حيث ان المذكورين منفيان او مثبتان جميعا كما في واو العطف لا عينه
يعني لا يكون كاتيان الواو بنفسه لان كل واحد منهما مراد بانفراده وذلك
اي كونه مستعارا بمعنى واو العطف اذا كانت في موضع النفي او موضع
الاباحة كقوله والله لا اكلم فلانا او فلانا حتى اذا كلم احدهما يحنث ايهما كلم
لان النكرة في موضع النفي تعم فيكون كل واحد منهما مقصودا بالنفي بخلاف
الواو حيث لا يحنث الا بتكلمهما لانه عطف على سبيل الجمع ولا يحنث
الا بفعل المجموع الا ان يدل الدليل على ان المراد احدهما كما اذا حلف لا يرتكب
الزنا واكل مال اليتيم دل الدليل على ان لا يفعل واحدا لكون كل منهما
محرما شرعا ولا تاثير لاجتماعهما في المنع ولو كلمهما لا يحنث الا مرة كالواو
لان اليمين واحدة وكونه منعا عن كلام كل واحد منهما لا يوجب كونه
يمينين لان تعدد الحنث بتعدد هتك حرمة اسم الله تعالى ولم يوجد ههنا
الا هتك واحد مثال النفي في قوله تعالى ولا تطع منهم آثما او كفورا فانهما
لو اطاع يكون مرتكبا للنهي ولو قال وكفورا لا يكون مرتكبا للنهي بطاعة احدهما
قيل الاثم عتبة والكفور الوليد لان عتبة كان ركابا للمآثم متعاطيا لانواع
الفسق وكان الوليد غاليا في الكفر شديد الشكيمة في العتو ومثال الاباحة
ولو حلف لا يكلم احدا الا فلانا او فلانا فقوله الا فلانا استثناء من الحظر والاستثناء
من الحظر اباحة والاباحة اطلاق ورفع قيد وذلك من دلائل العموم

عتو تكبر وتجاوز الحد

ولهذا الواو لا يعده في نوع يكون ماذونا في الانواع كلها ولما ثبت ان الاباحة من دلائل العموم
اما دكلمة او عموم الاجتماع فله ان يكلمهما من غير حنث بمنزلة واو
العطف الا انها تفارق الواو في انه لو جالس واحدا من الفريقين في
قوله جالس الفقهاء او المحدثين كان جائزا ولو قال جالس الفقهاء
والمحدثين لم يجز الا ان يجالس كل واحد من الفريقين فصار او يفيد
اباحة الجمع والواو يوجبه فان قلت انما يصار الى المجاز اذا لم يمكن
الاجراء على حقيقتها فما المانع عن حمل او على حقيقتها وهي احد المذكورين
قلت المانع خلو الاستثناء عن معناه لو حمل عليها لان معناه ح لا اكلم
احدا الا احد هذين الشخصين فايهما كلم يحنث لانه حرم على نفسه كلام
جميع الناس الا كلام شخص غير معين فايهما كلم فهو معين فيكون حراما
فيلغو الاستثناء بمعنى م وتستعار كلمة او بمعنى حتى او الا ان اذا فسد العطف
لاختلاف الكلام بان يكون احدهما اسما والاخر مستقبلا ويحتمل الكلام — فعلا او احدهما ماضيا والاخر م
ضرب الغاية بان يكون الفعل الاول ممتدا والفرق بين حتى والا ان
ان حتى تجيء بمعنى العطف دون كلمة الا ان وكون الثاني جزءا من
الاول او عنده شرط في حتى دون الا ان كقوله تع ليس لك من الامر
شيء او يتوب عليهم او يعذبهم فانهم ظالمون او ههنا بمعنى حتى لانه لو كان
على حقيقته فاما ان يكون معطوفا على شيء او على ليس والاول عطف
الفعل على الاسم والثاني عطف المضارع على الماضي وهو ليس بحسن
فلما سقطت حقيقته استعير للغاية لان او لاحد المذكورين وتعيين كل منهما
باعتبار الخيار قاطع لاحتمال الاخر كما ان الوصول الى الغاية قاطع للفعل
ونفي الامر ممتد يحتمل الغاية على معنى ليس لك من امرهم شيء في عذابهم او
استيصالهم او هدايتهم الى ان يتوب عليهم فتفرح بحالهم وما عليك
الا البلاغ او الا ان يتوب عليهم يعني نفي الامر ممتد في جميع الاوقات
الا وقت وقوع توبتهم فعنده ينقطع امتداده بسبب نزول الاية اه

ان النبي ع م استاذن ان يدعو عليهم فنهى عن ذلك وروي انه ع م
لما شج وجهه يوم احد سأل اصحابه ان يدعو عليهم فقال ع م ما بعثني
الله تع لعانا ولكن بعثني داعيا اللهم اهد قومي فانهم لا يعلمون فنزلت
الاية ونهى ع م عن الدعاء عليهم او سؤال الهداية وفيه بحث لان او اذا
كان بمعنى حتى ويكون للغاية ينتهي النهي عند التوبة كما في قولك
لالزمنك او تعطيني حقي او تقضي ديني فان الملازمة ينتهي عند
القضاء فيصح الدعاء عليهم او سؤال الهداية والاول ممتنع والثاني
تحصيل الحاصل ولقائل ان يقول العدول عن الحقيقة عند تعذر
الحمل عليها فانه ذكر في الكشاف ان قوله تع او يتوب عطف على ما قبله
وهو يكبتهم وقوله تع ليس لك من الامر شيء معترض والمعنى ان الله
مالك امرهم فاما ان يهلكهم او يهزمهم او يتوب عليهم ان اسلموا
او يعذبهم ان اصروا على الكفر وليس لك من امرهم شيء انما انت
عبد مبعوث لانذارهم وايضا اطلاق فساد العطف على ما ليس
حسنا ليس حسنا وكان الاولى ان يطرح المص قوله لاختلاف الكلام
وتعذر العطف يكون باعتبار عدم فعل منصوب فيما قبله وهو ليس لك
من الامر شيء وعدم صلاحية المعنى للعطف وفيه نظر فان فقدان
المنصوب في الكلام السابق لا يمنع العطف لان العطف في الجمل لا
يستلزم الاشتراك في الاعراب الا يرى الى قوله لا تنه عن خلق وتأتي
مثله فان تأتي منصوب باضمار ان بعد الواو ولم يسبق مثله ولم يمنع
عن الاجراء على الحقيقة وهي الجمعية وحتى للغاية اي للدلالة على ان
ما بعدها غاية لما قبلها سواء كان جزءا منه كما في اكلت السمكة حتى رأسها
او غير جزء كما في قوله تع حتى مطلع الفجر واما عند الاطلاق اي عند عدم
انضمام القرينة فالاكثر على ان ما بعدها داخل فيما قبلها كالي اي كما

ان الى للغاية ويستعمل للعطف لمناسبة ان المعطوف يعقب
المعطوف عليه وكذا الغاية تعقب المغيا مع قيام معنى الغاية كقولهم
استنت الفصال جمع فصيل وهو ولد الناقة الاستنان ان يرفع يديه
ويطرحهما معا في حالة العدو حتى القرعى جمع قريع وهو الفصيل الذي
له بثر ابيض ودواؤه الملح فان المعطوف ارذل لان القرعى
لا يتوقع منها الاستنان لضعفها هذا مثل يضرب لمن يتكلم مع من لا ينبغي
ان يتكلم بين يديه لعلو قدره ومواضعها اي مواضع كلمة حتى في
الافعال ان يجعل غاية بمعنى الى كقولك سرت حتى ادخلها فان قلت
قوله ان يجعل خبر عن مواضعها وهو غير صادق عليها قلنا اراد بالمواضع الاستعمالات
تسمية للحال باسم المحل او المضاف محذوف في مواضعها اي بيان مواضعها
او في الخبر تقديره مواضعها في الافعال موضع ان يجعل حتى كذا وكذا او
غاية بالنصب على معنى ان يجعل غاية اي جملة مبتداة ومعنى كونها جملة
مبتداة عدم كونها معمولة لما قبلها كقولك خرجت النساء حتى خرجت هند
وليس لها محل من الاعراب لانها جملة مستأنفة بخلاف قولك سرت
حتى ادخلها الجار والمجرور معمول لقولك سرت وعلامة الغاية ان
يحتمل الصدر الامتداد وان يصلح الآخر دلالة على الانتهاء يعني علامة
الغاية وجود المعنيين احدهما ان يكون ما قبل حتى قابلا للامتداد والآخر
ان يكون ما بعد حتى دليلا صالحا لانتهاء ما قبلها فان لم يستقم معنى الغاية
بانعدام المعنيين او احدهما فللمجازاة بمعنى لام كي لمناسبة بين الغاية
والمجازاة لان الفعل ينتهي بوجود الجزاء كما ينتهي بوجود الغاية فان
تعذر هذا اي ان يجعل بمعنى لام كي جعل مستعارا للعطف المحض وبطل
معنى الغاية وعلى هذا اي على ما ذكرنا من المعاني الثلاثة مسائل الزيادات
كان لم اضربك حتى تصيح فعبدي حر ثم ترك ضربه قبل الصياح يحنث

لان الضرب يحتمل الامتداد فيجعل غاية حقيقة فاذا امتنع عن
الضرب قبل الغاية يحنث ولو قال ان لم آتك حتى تغديني فعبدي
حر فاتاه فلم يغده لم يحنث لان قوله حتى تغديني لا يصلح دليلا على
الانتهاء لان التغدية احسان والاحسان داع الى زيادة الاتيان
وما كان داعيا الى شيء لا يصلح ان يكون منتهيا له ولم يمكن حملها على
الغاية والاتيان يصلح سببا والغداء يصلح جزاء فحمل عليه فيكون
المعنى لكي تغديني ولو قال ان لم آتك حتى اتغدى عندك فعبدي
حر قال الشيخ قوام الدين الاتقاني حتى اتغد بدون الالف كذا السماع
عن مولانا حسام الدين السغناقي ولكن السماع عن غيره من المشايخ او كصاحب الهداية
بالالف وجه الاول ان حتى لما استعيرت للعطف وما قبلها مجزوم حذف
الالف مما بعدها علامة للجزم وعندي ثبوت الالف اوجه لان ما قلنا
من وجه الاستعارة تغيير المعنى لا تغيير الاعراب فلا حاجة اذن للجزم
الا يرى الى قولهم في تقدير قولهم قدم الحجاج حتى المشاة اي حتى انتهوا
الى المشاة ثم قالوا الجر بحتى لا بالى استعير حتى هنا للعطف المحض لان
هذا الفعل احسان فلا يصلح ان يكون غاية للاتيان بل هو داع اليه
ولا يصلح ان يكون سببا لفعله ولا فعله جزاء للاتيان نفسه لان الشخص
الواحد لا يكون مجازيا ومجازى فاذا لم يصلح للمجازاة حمل على العطف
بالفاء مجازا هذا ما قاله الشراح ولقائل ان يقول المذكور سابقا ان
حتى عند تعذر الغاية يكون بمعنى كي وهي يفيد سببية الاول للثاني
من غير لزوم مجازاة ومكافاة من شخص آخر نحو اسلمت كي ادخل الجنة
وحتى ادخل الجنة على لفظ المبني للفاعل من الدخول ولا امتناع في
كون بعض افعال الشخص سببا للبعض ومفضيا اليه وانما لم يجز بمعنى
الواو كما ذهب اليه العتابي لان الترتيب انسب بالفاء وعند تعذر

وانما لم يجعل

الحقيقة الاخذ بالمجاز الانسب انسب وقال الشيخ قدام الدين
الاتقانى فى شرحه للمنار كونه بمعنى الواو انسب عندى لان مجوز
الاستعارة للعطف المناسبة بين العطف والغاية من حيث اتصال
الغاية بالمغيا كاتصال المعطوف بالمعطوف عليه والاتصال فى الواو
اكثر لانه لايقيد بحال دون حال فكان اولى وفائدته انه ان اتى
وتغدى مع التراخى يحنث اما اذا اتى فتغدى من غير تراخ بر فى يمينه
ومنها اى من حروف المعانى حروف الجر فالباء للالصاق فما دخل عليه
الباء الملصق به وتصحب الاثمان حتى لو قال ان اشتريت منك هذا
العبد بكر من حنطة جيدة فعبدى حر يكون الكر ثمنا لان المقصود
فى الالصاق هو الملصق والملصق به تبع بمنزلة الالات فيصح
الاستبدال به اى بذلك الكر شيئا اخر قبل القبض ولو كان مبيعا
لما جاز الاستبدال قبل القبض بخلاف ما اذا اضاف العقد الى الكر
فقال اشتريت منك كر حنطة جيدة بهذا العبد يكون سلما ولا يجوز
الا مؤجلا لانه اضاف الشراء الى الكر فيكون مبيعا والمبيع يشترط وجوده
لصحة البيع واذا لم يكن موجودا يكون دينا والمبيع الدين يكون سلما
ولو قال ان اخبرتنى بقدوم فلان فعبدى حر يقع على الحق يعنى يكون
اخباره ملصقا بالقدوم الصادق حتى لو اخبر كاذبا لا يعتق بخلاف
ما اذا قال ان اخبرتنى ان فلانا قدم فهذا يقع على مطلق الخبر حتى اذا
اخبره صادقا او كاذبا ان فلانا قدم يعتق العبد لانه لم يوجد فى كلامه
ما يدل على الالصاق فان قلت ان مع اسمها وخبرها قايم مقام المفعول
الثانى فلا بد فيه من تقدير الباء لان المفعول الثانى لا يجئ بدونه فلا يبقى
الفرق قلت سلمنا انه بتقدير الباء ولكن لانم عدم الفرق لان ان مع
اسمها وخبرها يتضمن الاسناد وهو لا يقتضى الصدق ولو قال ان خرجت

من الدار الا باذنى فانت طالق فيشترط تكرار الاذن فى كل خروج
لان الباء للالصاق وهو يقتضى ملصقا وملصقا به فيكون تقدير قوله
الا باذنى الا خروجا ملصقا باذنى فيكون المستثنى منه نكرة فى موضع
النفى لان الشرط فى معنى النفى تقديره لا تخرجى خروجا الا خروجا باذنى فصار
كل الخروج بهذا الوصف مستثنى فاذا خرجت بغير اذنه يحنث ويكون
هذا من قبيل لا آكل اكلا لان المقدر كالملفوظ لا من قبيل لا آكل لما سيجئ
من ان الاكل المدلول عليه بالفعل ليس بعام ولهذا لا يجوز تخصيصه فظهر
ان ما ذكره صاحب الكشف من ان الفعل يتناول المصدر لغة وهو نكرة
فى موضع النفى فيعم ليس كما ينبغى بخلاف قوله ان خرجت من الدار
الا ان اذن لك فانت طالق فلا يحمل على الاستثناء لان الاذن غير
مجانس للخروج فيجعل مجازا عن الغاية لمناسبة ان الغاية قصر لامتداد
المغيا وبيان لانتهائه كما ان المستثنى قصر للمستثنى منه وبيان لانتهاء
حكمه فيكون معناه الى ان اذن لك فيكون الخروج ممنوعا الى وقت وجود
الاذن وقد وجد مرة فارتفع المانع قال الفراء يحنث لانه بمنزلة الا
باذنى وهذا اشبه بمعنى اوجه لان الارتكاب الى تقدير الباء وان كان قليلا كما روى
عن رؤبة اذا قيل له كيف اصبحت قال خير اى بخير وكما قيل الله فى موضع
القسم واريد بالله اسهل من ارتكاب المجاز فان قلت حذف حرف
الجر مع ان شايع لم لا يكون الباء محذوفا ههنا اى الا بان اذن فيصير
بمنزلة الا باذنى قلت قوله الا خروجا باذنى كلام مستقيم بخلاف قوله
الا خروجا ان اذن لك فانه مختل لا يعرف له استعمال واما وجوب الاذن
لكل دخول فى قوله تعالى لا تدخلوا بيوت النبى ع م الا ان يؤذن لكم فمستفاد
من القرينة العقلية واللفظية وهى قوله ان ذلكم كان يؤذى النبى ع م
فان قلت ان مع المضارع بمعنى المصدر والمصدر يقع حينا كما تقول

اتيتك خفوق النجم اي وقت خفوق النجم فيكون تقديره لاتخرجي
وقتا الاوقت اذني فيجب لكل خروج اذن قلت على هذا التقدير يحنث
ان خرجت مرة اخرى بلا اذن وعلى التقدير الاول لايحنث فلايحنث
بالشك كذا قالوا لكن لقائل ان يقول قوله الاوقت اذني ليس
بعام حتى يتناول الجميع بخلاف قوله الا خروجا لانه موصوف
بصفة عامة ولو بدل بقوله الا وقت اذني قولنا الا وقتا آذنت
لك فيه لصار عاما لكن الجواب فاسد لان عدم الحنث لكونه مجتهدا فيه
ليس بيقين حتى لايزول بالشك ولئن سلم فالترجيح للمحرم وفي قوله
انت طالق بمشية الله البا بمعنى الشرط وفيه بحث لان معنى الشرط فيه
ان قلت حقيقة فمم لان البا لم يوضع لمعنى ان وان قلت مجاز فلم حمل على
المجاز دون مجاز آخر وهو معنى السببية ويكون معناه انت طالق
بسبب مشية الله تعالى فيكون تنجيزا والاوجه ان يقال البا على حقيقته
فالمعنى انت طالق طلاقا ملصقا بالمشية فلايقع قبلها اذ لايتحقق الملصق
بدون الملصق به كما لايتحقق المشروط بدون الشرط والطلاق الملصق به
لايطلع عليه فلايقع شيء كما لو قال انت طالق ان شاء الله ذكر في شرح المغني
للسراج الهندي ولقائل ان يقول يمكن الوقوف على مشية الله تعالى
الطلاق اذ مشية العبد تابعة لمشية الله تعالى قال الله تعالى وما تشاؤن
الا ان يشاء الله وكان ينبغي ان يقع الطلاق اذا شاء العبد لوجود
الشرط الى هنا كلامه اقول يمكن ان يجاب عنه بان الباء في قوله الا ان يشاء
الله محذوف معناه لايصدر منكم فعل المشية الا بسبب مشية الله اياه
ولا يفهم منه ان مايكون مراد العبد يكون مراد الله اذ لو كان كذلك
لوقع كل مراد العبد او يقال معنى قوله تعالى وما تشاؤن الا ان يشاء الله
لايقع منكم فعل المشية الا ان يشاء الله مشيتكم ولو قال انت طالق

بامر الله او بحكمه او بعلمه او باذنه او بقدرته يقع في الحال
لان استعمال الشرط في بعضها وهو العلم والقدرة و
في بعضها جائز لكنه مهجور فلم تجعل للشرط وههنا نكتة وهي
ان قوله انت طالق ان لم يشأ الله يقتضي وقوع الطلاق البتة
اما على تقدير المشية فلوجوب وقوع مراد الله واما تقدير عدم المشية
فلوجود المعلق عليه والجواب انا لانم ان هذه الكلمة للتعليق بل
للابطال ولو سلم فلانم لزوم الحكم على تقدير وجود المعلق عليه
وانما يلزم ان لو كان ممكنا ووقوع الطلاق على تقدير عدم مشية الله محال
فالتعليق بما يستحيل معه وقوع الطلاق لغو وقال الشافعي الباء في قوله
وامسحوا برؤسكم للتبعيض وقال مالك انها صلة اي زائدة وليس
كذلك لان الموضوع للتبعيض حرف فلو كان البا للتبعيض للتكرر الدلالة
عليه وهو خلاف الاصل ولانه لو كان البا للتبعيض مع انه للالصاق
لكان مشتركا والاصل عدمه واما انه صلة فلان فيه الغاء الحقيقة من
غير ضرورة بل هي للالصاق وهي حقيقة فيه فيحمل عليه ولكن التبعيض
ثبت في الرأس بطريق آخر بينه بقوله لكنها اي البا اذا دخلت في آلة
المسح كان الفعل متعديا الى المحل وهو الممسوح فيصير المحل مفعولا به
فيتناول كله اي كل المحل كقولك مسحت الحايط بيدي والمعتبر في
الالة قدر مايحصل به المقصود فلايشترط فيها الاستيعاب واذا
دخلت في محل المسح كما في الاية بقي الفعل متعديا الى الالة فصار
المحل شبيها بالالة فلايقتضي استيعاب الرأس بالمسح لان المسح مضاف
الى اليد دون الرأس وانما يقتضي الصاق الالة بالمحل وذلك لايستوعب الكل
عادة لان مابين اليد تعذر الصاقه فصار المراد به اكثر اليد وهو الاصابع لانها
الاصل في الاخذ والبطش ولهذا يجب بقطعها تمام الدية فاذا مسح الرأس

بجميعها جاز وكذا باكثرها وهو ثلاث اصابع فصار التبعيض مرادا
بهذا الطريق لا بحرف البا كما زعم الشافعي وانه قد ظهر ان المراد التبعيض
اعتبر اقل ما يطلق عليه اسم المسح اذ لا دليل على الزيادة وقال ابو ح ذلك
البعض مجمل غير معلوم من الاية فاحتيج الى البيان فقد بينه النبي ع م بربع الراس
في حديث المغيرة ولقائل ان يقول القول باجمال الاية مشكل لانه مبني على
ان يكون هذا اول وضوء رسول الله ع م ولم يثبت ذلك لانه لو لم يكن
يلزم تاخير البيان عن وقت الحاجة وذلك غير جائز اتفاقا لانه لم يبين ذلك
قبله لا بالقول ولا بالفعل والا لنقل الينا ولو سلم الاولية فلا ينبغي
التاخير بالنسبة الى الذين لم يحضروا وضوء رسول الله ع م اذ الظاهر
ان جميع المسلمين لم يكونوا حضورا في تلك البساطة والا لنقل الصحابة
واشتهر الرواية لان هذه حادثة تعم به البلوى فلما لم يثبت ذلك علم ان الاجمال
في الاية فان قلت دخلت البا في قوله تع وامسحوا بوجوهكم وايديكم في التيمم مع انه
الاستيعاب شرط فيه قلت ثبت الاستيعاب بالسنة المشهورة وهو قوله ع م
لعمار يكفيك ضربتان ضربة للوجه وضربة للذراعين والزيادة بمثلها جائزة
فجعل البا زائدة فان قلت الحديث لا يقتضي الاستيعاب فلا يجعل البا في الاية زائدة
قلت الوجه اسم للكل فيفهم منه الاستيعاب وعلى للالزام فقوله له علي الف درهم
يكون دينا لان على للاستعلاء والدين يستعلي من يلزمه الا ان يصل به اي
بقوله الوديعة فيقول له علي الف درهم وديعة فح لا يثبت به الدين
لان على يحتمل معنى الوديعة من حيث ان فيها وجوب الحفظ فحمل
عليه فان دخلت كلمة على في المعاوضات المحضة كالبيع والاجارة
والنكاح مثل قولك بعت هذا على الف درهم كانت بمعنى البا
التي تصحب الاعواض لان اللزوم يناسب الالصاق فان
الشي متى لزم الشي كان ملصقا به لا محالة ولا يحمل البا على الشرط

كذلك يلزم

فلا ينبغي له

واشتهر

الشرط لان المعاوضات المحضة لا تحتمل التعليق لما فيه من القمار
وكذا اذا استعملت في الطلاق بان قالت لزوجها طلقني ثلاثا على الف
فطلقها واحدة يجب ثلث الالف عندهما وعند ابي ح للشرط لان
الطلاق يحتمل التعليق وكلمة على تدل على الشرط حقيقة لان فيه
معنى اللزوم ووجود الجزاء يلازم وجود الشرط كما قال الله تع
يبايعنك على ان لا يشركن بالله اي بشرط ان لا يشركن فيحمل عليه اذا
امكن والمشروط لا يتوزع على اجزاء الشرط الا يرى انه لو قال
لها ان دخلت بهذه الدار وهذه الدار فانت طالق فدخلت
واحدة منهما لم يقع شيء فان قلت ان اراد من اللزوم اللزوم الذي
يقابل الانفكاك فلا نم انه معنى على وان اراد به الوجوب فهو
موجود في معنى المعاوضة لان العوض انما يجب في مقابلة
المعوض قلت اللزوم بين الشرط والجزاء لذاتهما وبين العوضين
بعارض التضايف فكان الاول اقرب الى الحقيقة ومن للتبعيض فاذا
قال من شئت من عبيدي عتقه فاعتقه فله اي للمخاطب ان يعتقهم
الا واحدا منهم عند ابي حنيفة لانه جمع بين كلمة العموم وهي من وكلمة
التبعيض وهي من فوجب العمل بحقيقتهما مهما امكن فصار الامر متناولا
بعضا عاما واذا قصر عن الكل بواحد كان عملا بهما وعندهما له ان
يعتقهم جميعا لان كلمة من عامة وكلمة من للتمييز كما في قوله تع فاجتنبوا
الرجس من الاوثان تقدم الكلام عليه في العام والى لانتهاء الغاية
فان كانت الغاية هذا شروع في بيان الضابطة في ان الغاية
متى تدخل في حكم المغيا لانها قد تدخل فيه كما في حفظت القران
من اوله الى آخره وقد لا تدخل كقوله تع فنظرة الى ميسرة قائمة بنفسها
اي موجودة قبل التكلم غير مفتقرة في الوجود الى المغيا نحو المسجد

يبايعنك

وان كان ذو عسرة فنظرة الى ميسرة

والحايط قولنا موجودة قبل التكلم احتراز عن الآجال المضروبة للثمن والاجارة
كالليل والغد ورمضان في اجرته او بيعه الى رمضان او الى الليل او الى
الغد فان هذه الاشياء توجد في المستقبل بعد التكلم **وقولنا** غير مفتقرة
احتراز عن الليل فانه يفتقر في استحقاق اسمه الى محل آخر وهو النهار
لانه لا يسمى ليلا الا باعتبار زوال النهار كقوله من هذا الى هذا الحايط لا تدخل
الغايتان اى الحايط في حكم المغيا لانها اذا كانت قائمة بنفسها لم يستتبعها
المغيا ولا يلزم على هذا دخول المسجد الاقصى في حكم المغيا مع انه قائم بنفسه
في قوله تعالى سبحان الله اسرى بعبده ليلا من المسجد الحرام الى المسجد الاقصى
حيث دخل النبي عم في المسجد الاقصى لان ذلك ثبت بالمشاهير لا بموجب
الى قال بعض الشارحين **اقول** يجوز ان يكون المرافق من هذا القبيل لانها قائمة
بنفسها على التفسير المتقدم في القيام فدخولها يكون بفعل النبي عم لانه حين
توضأ ادار الماء على مرافقه الى هنا كلامه **وللقائل** ان يمنع كون المرفق كونها
المرفق من هذا القبيل لان المرفق وهو مجتمع عظم العضد وعظم الذراع
مفتقر الى اليد في الوجود فلا يكون قائمة بنفسها وان لم يكن قائمة
بنفسها فان كان اصل الكلام اى صدره متناولا للغاية كان ذكرها
اى ذكر الغاية لاخراج ما وراءها فتدخل الغاية كالمرافق في قوله تعالى
وايديكم الى المرافق فان اليد اسم للمجموع الى الابط وذكر الغاية
لاسقاط ما وراءها فيكون قوله الى المرافق متعلقا بقوله اغسلوا وغاية
لكن لاجل اسقاط ما وراء المرافق عن حكم الغسل **وللقائل** ان
يقول اذا قرن بالكلام غاية او استثناء او شرط لا يعتبر المطلق
ثم يخرج بالقيد عن الاطلاق بل يعتبر جملة مع القيد واحدة فالفعل مع الغاية
كلام واحد للايجاب الى الغاية لا للايجاب والاسقاط لانهما ضدان
فلا يثبتان الا بنصين والمغيا مع الغاية نص واحد وان هذه القاعدة

لم يستتبعها
بالاحاديث المشهورة

القاعدة غير مطردة لان من قال قرأت هذا الكتاب من اوله الى
البيع لا يدخل الغاية عرفا قال صاحب الكشاف الى يفيد معنى الغاية مطلقا
ودخولها في الحكم وخروجها منه امر زايد يدور مع الدليل وان لم يتناول
اى صدر الكلام الغاية او كان فيه اى في تناوله شك كآجال
الايمان مثل ان يحلف لا يكلم فلانا الى رجب فان الاجل يدخل عند
ابي حنيفة في رواية الحسن عنه لان صدر الكلام يقتضي التابيد فيذكر
الغاية لاخراج ما وراءها وفي ظاهر الرواية عنه وهو قولهما لا يدخل
لان في حرمة الكلام ووجوب الكفارة في موضع الغاية شكا فلا يدخل
فذكرها لمد الحكم اليها فلا يدخل كالليل في الصوم في قوله تعالى واتموا
الصيام الى الليل وفي للظرف لكنهم اختلفوا في حذفه واثباته اى
في حذف في واثباته في ظروف الزمان **اعلم** ان في الكلام اضمارا
تقديره حرف للظرف ولم يختلف اصحابنا في ذلك ولكنهم اختلفوا
في حذفه واثباته في قوله انت طالق غدا او في غد فاذا قال انت
طالق غدا ان لم يكن له نية يقع في اول النهار فاذا نوى آخره يصدق
ديانة لا قضاء بالاتفاق وان قال في غد ان لم يكن له نية يقع في اول
النهار اتفاقا فان نوى آخره يصدق عند ابي حنيفة ديانة وقضاء وعندهما
يصدق ديانة لا قضاء كما في المسئلة الاولى وهذا معنى قوله لا
هما سواء لانه اضاف الطلاق الى الغد ونيته جزءا منه خلاف الظاهر
لانه تخصيص العام فلا يصدق قضاء وفرق ابو حنيفة بينهما فيما اذا نوى
آخر النهار بان في اذا حذف اتصل الطلاق بالغد بلا واسطة فيقتضي
الاستيعاب فاذا نوى آخر النهار فقد غير موجب كلامه الى ما هو تخفيف
عليه فلا يصدق قضاء واذا ثبت في يصير الظرف جزءا مبهما من النهار
فيكون نيته بيانا لما ابهمه لا تغييرا للحقيقة كلامه فيصدقه القاضي واذا

مطلقا
الغاية
استيعابه لانه شابه المفعول به فلا بد ان يكون واقعا في اوله ليحصل حج

اضيف الطلاق الى المكان بان قال انت طالق في الدار يقع الطلاق
في الحال حيث ما كانت اذ لا اختصاص للطلاق بالمكان الا ان يضمر
الفعل بان اراد بقوله في الدار في دخولك الدار فيصير بمعنى الشرط
لان الدخول لا يصلح ان يكون ظرفا للطلاق شاغلا له لانه عرض لا يبقى
فصار بمعنى مع مجازا لان في الظرف معنى المقارنة فيتعلق بالدخول
الا انه لا يكون شرطا محضا حتى يقع الطلاق بعد الدخول بل يقع معه اعترض
عليه بان الزمان عرض لا يبقى فيلزم ان لا يصلح للظرفية والاولى منه ان يقال
يوضع المصدر موضع الزمان كثيرا والمراد وقت دخولك وفي قوله بمعنى (موضع الوقت نخ)
الشرط دون ان يقول للشرط اشارة اليه وقال بعضهم انه مجاز للشرط
يقع الطلاق بعده لكن الاول اصح لانه لو قال لاجنبية انت طالق في
نكاحك فتزوجها لا تطلق كما لو قال مع نكاحك ولو كان للشرط
لطلقت كما لو قال لو تزوجتك فانت طالق كذا في الخانية ومع
للمقارنة اي لمقارنة ما قبلها لما بعدها واذا قال انت طالق واحدة مع
واحدة او معها واحدة تطلق ثنتين وقبل للتقديم اي لسبق ما وصف
بها على ما اضيف اليه حتى لو قال وقت الضحوة انت طالق قبل غروب
الشمس طلقت في الحال ولا يتوقف على وجود ما بعدها وبعد للتاخير
اي لتاخير ما وصف بها عما اضيفت اليه وحكمها اي حكم بعد في الطلاق
ضد حكم قبل قيد بقوله في الطلاق احترازا عن الاقرار فان مضادة
حكم بعد لحكم قبل فيه ليست بمطردة فانه لو قال لفلان علي درهم
بعد درهم او بعده درهم يلزم درهمان في الصورتين لان معناه بعد
درهم وجب علي او بعده درهم قد وجب علي فانه لا يفهم منه الا هذا ولو
قال له علي درهم قبل درهم يجب عليه درهم واحد ولو قال قبله درهم
يجب درهمان فكان حكمها في الصورة الاولى ضد حكم قبل لا في الصورة

الثانية واذا قيد كل واحد من قبل وبعد بالكناية صفة لما بعده حتى لو قال
لغير المدخول بها انت طالق واحدة قبلها واحدة يقع ثنتان لان الطلاق
المذكور اولا وقع في الحال والذي وصف بانه قبل هذا الطلاق الواقع
في الحال يقع ايضا في الحال بناء على انه لو قال انت طالق امس يقع في الحال
فيقعان وفي قوله بعدها واحدة البعدية صفة للاخ فتبين بالاولى فيلغو الثانية (للاخيرة نخ)
لفوات المحلية وان لم يقيد بالكناية كانت صفة لما قبله فلو قال لغير المدخول
بها انت طالق واحدة قبل واحدة يقع واحدة لان القبلية يكون صفة للاولى فتبين
بها فلا يقع الثانية لفوات المحلية ولو قال انت طالق واحدة بعد واحدة
يقع ثنتان لان البعدية يكون صفة للاولى فاقتضى ايقاع الاولى في الحال
وايقاع الثانية قبلها فتقترنان قيدنا مسائل القبلية والبعدية بغير
المدخول بها لانه في المدخول بها يقع الجميع وعند للحضرة فاذا قال لغيره
لك عندي الف درهم كان وديعة لان الحضرة تدل على الحفظ دون
اللزوم لان عند عبارة عن القرب في اصل الوضع فيحتمل القرب من
يده فيكون امانة والقرب من ذمته فيكون دينا فيثبت الاقل وهو
الوديعة دون اللزوم لان اللزوم في الذمة لا يكون عند حضرته حقيقة
الا اذا وصل الدين وقال لفلان عندي الف درهم دين فح يكون اقرارا
بالدين لان الدين محتمل كلامه فيصح ذكر الدين تفسيرا له وغير يستعمل
صفة للنكرة بحيث لا يتعرف بالاضافة الى المعرفة ويستعمل استثناء
للمشابهة بينه وبين الا من حيث ان ما بعد كل منهما مغاير لما قبله في الحكم
تقول له علي درهم غير دانق بالرفع فيلزم درهم تام لانه صفة للدرهم
اي درهم مغاير للدانق وهو سدس درهم احترز عن الدرهم الذي هو
دانق فانه كان في ذلك العهد درهم على وزن دانق ولو قال بالنصب
كان استثناء فيلزمه درهم الا دانقا وسوى مثل غير في كونه صفة واستثناء

ومنها اى من حروف المعاني حروف الشرط اى كلماته وان اصل
فيها اى كلمة ان اصل في الفاظ الشرط لانها مختصة بمعنى الشرط ليس
لها معنى آخر سواه بخلاف ساير الفاظ الشرط وكلمة ان حرف
فسمي الكل باسمها تغليبا لها لاصالتها وانما تدخل على امر معدوم على خطر
اى محتمل للوجود والعدم الجار والمجرور صفة امر ليس بكائن لا محالة
الجملة صفة لخطر جيء بها للتاكيد وانما تدخل الجار عليه لان المقصود
من دخولها هو الحمل على شيء او المنع منه وذلك لا يجوز في الممتنع ومتحقق
الوقوع فلا يقال ان جاء الغد فكذا الا انه مما سيكون البتة عادة فاذا
قال ان لم اطلقك فانت طالق ثلاثا لم تطلق حتى يموت احدهما لان
هذا الشرط انما يتحقق بموت احدهما لانه ما لم يمت احدهما يكون وقوع
تطليق محتملا فاذا مات الزوج يتحقق الشرط فلا ميراث لها ان
لم يدخل بها لان امراة الفار انما ترث اذا كانت في العدة وان
دخل بها فلها الميراث لوقوع الطلاق قبل موته وكذا ان ماتت لان
قبل موتها يوجد وقت لا يسع فيه التكلم بالطلاق فيحقق الشرط واذا عند
نحاة الكوفة يصلح للوقت والشرط على السواء فيجازى بها اى بكلمة اذا
يعني تستعمل للشرط ويترتب عليه الجزاء وعبر عن الاستعمال
بالمجازاة لان المقصود من الشرط والجزاء الجزاء والشرط وسيلة
اليه فسمي استعمال الشرط باسم ما يقصد به مرة كقوله واذا تصبك
خصاصة فتجمل معناه ان تصبك لدخول الفاء في فتجمل وذا الخصوص
بان وقد لا يجازى بها اخرى اى مرة اخرى كقول الشاعر واذا يكون
كريهة ادعى لها واذا يحاس الحيس يدعى جندب اذ اهنا للوقت
واذا جوزي بها سقط الوقت عنها كانها حرف شرط فصار بمعنى
ان وهو قول ابي ح واذا يكون مشتركا بين الوقت والشرط فاذا

استغن ما اغناك ربك بالغنى

استعمل في احدهما لم يبق الآخر مرادا عنده وهو مذهب الكوفة و
عند نحاة البصرة هي اى اذا للوقت وقد تستعمل للشرط مجازا
من غير سقوط الوقت عنها مثل متى بل اذا اولى لعدم السقوط لان
المجازاة لازمة في متى في غير موضع الاستفهام وفي اذا جائزة فحين
لم يسقط معنى الوقت عن متى مع لزوم المجازاة اياه فالاولى ان لا يسقط
عن اذا فانها اى متى موضوعة للوقت لا يسقط عنها ذلك اى عن متى معنى
الوقت بحال وهو اى قول نحاة البصرة قولهما اى قول ابي يوسف
ومحمد فان قلت يلزم الجمع على قولهما بين الحقيقة والمجاز قلت لا منافاة
بينهما في هذه الصورة لان الوقت يصلح للشرط وعدم جواز الجمع باعتبار
التنافي هذا ما قيل في شروح هذا المختصر لكنه ضعيف لان ارادة معنى
الحقيقة والمجاز من لفظ واحدة ممنوعة سواء تنافى المعنيان او لا والممكن
ان يقال اذا موضوعة بازاء الوقت والشرط جميعا عندهما فان قلت
قوله وقد تستعمل للشرط يدل على انه ليس بموضوع بازاء الكل قلت
لا يدل لان اذا اذا استعمل للشرط يكون مستعملا في بعض ما وضع له فيكون
حقيقة قاصرة عند البعض ولم يتعرض له المص لاختلاف فيه والاولى فيه
ان يقال انها لم تستعمل الا في معنى الظرف لكن تضمنت معنى الشرط باعتبار
افادة الكلام تقييد حصول مضمون جملة بمضمون جملة بمنزلة المبتدا المتضمن
معنى الشرط ولم يلزم من ذلك استعمال اللفظ في غير ما وضع له ومما يدل على
ما ذكرنا قول من قال لامراته انت طالق اذا شئت لم يتقيد بالمجلس بالاتفاق
كما لو قال متى شئت فلو كان للشرط لبطلت المشية اذا قامت عن المجلس
كما في كلمة ان حتى اذا قال لامراته هذا تفريع على الاختلاف المذكور في اذا
اذا لم اطلقك فانت طالق لا يقع الطلاق عنده اى عند ابي ح رحمه
ما لم يمت احدهما كما في قوله ان لم اطلقك وقالا يقع كما فرغ اى عقيبا

بفراغه عن كلام مثل متى لم اطلقك فانت طالق لانه اضاف انطلاق
الى وقت خال عن التطليق ولما سكت يوجد ذلك الوقت فيطلق
والخلاف فيما اذا لم ينو شيئا اما نوى الوقت او الشرط فهو على ما نوى
بالاتفاق واذا اما مثل اذا الا ان دخول ما يحقق معنى المجازاة باتفاق
النحو ويسمى ما هذه المسلطة لانها سلطت اذا على الجزم وروى عنهما
اذا قال انت طالق لو دخلت الدار انه بمنزلة ان دخلت الدار
بجعله لو للاستقبال كان للمواخاة بينهما في ان كل واحد منهما تعلق احدى
الجملتين بالاخرى على ان يكون الثانية جوابا للاولى وكيف سؤال عن الحال
يعنى كيف موضوع للسؤال عن الحال فاذا قلت كيف زيد معناه على اى
حال أصحيح ام سقيم وقد يسلب عن كيف معنى الاستفهام فيبقى
دالا على نفس الحال كما حكى قرطب عن بعض العرب انظر الى
كيف يصنع اى الى حال صنعه فان استقام السؤال عن الحال
جواب ان محذوف اي يحمل على السؤال والا اى ان لم يستقيم
السؤال عن الحال بطل لفظ كيف ولذلك اى لبطلانه قال ابو
ح في قوله انت حر كيف شئت انه ايقاع لان العتق لا كيفية له فلا يستقيم
تعلق الكيفية بصدر الكلام خص ابا حنيفة لان عند صاحبيه يتعلق
الحرية بالمشية وفي الطلاق يعني اذا قال انت طالق كيف شئت يقع
الواحدة قبل المشية ثم ان كانت غير موطوءة فقد بانت لا الى عدة
ولا مشية لها لانه يلغو تفويض الصفة الى مشيتها لعدم المحل بعد وقوع
الاصل وان كانت موطوءة فالمحل باق بعد وجود الاصل فلها المشية
في الصفة ويبقى الفضل في الوصف اى الزايد على اصل الطلاق
من كونه باينا او رجعيا خفيفة او غليظة والقدر بالرفع اى
الثلث مفوضا اليها بشرط نية الزوج فان اتفق نيتهما يقع

قطرب ك

ما نويا وان اختلفت فلا بد من اعتبار النيتين اما نيتها فلانه فوض
النية اليها واما نيته فلان الزوج هو الاصل في ايقاع الطلاق
فاذا تعارضا تساقطا فبقى اصل الطلاق وهو الرجعى فان قلت
لما فوض الزوج اليها الامر كان ينبغي ان تستقل باثبات ما فوض اليها
ولا تحتاج الى نية الزوج قلت انما فوض اليها حال الطلاق
وهو مشترك بين البينونة والعدد فيحتاج الى النية لتعيين
احد محتمليه كذا قاله صاحب الكشف لكنه ضعيف لانه اذا اراد
به الاشتراك اللفظى فيحتاج الى النقل وهو غير ثابت وان
اراد به الاشتراك المعنوى فهو غير محتاج الى النية لما قال كيف
شئت اثبت لها ولاية اثبات اى وصف شاءت على سبيل
العموم قال صاحب النهاية نقلا عن الفوايد الظهيرية راجعت
الفحول في جواب هذا الاشكال فما قرع سمعى جوابا شافيا
فيجب ان يعتمد على ما ذكره الطحاوى وابو بكر الرازى من ان
نية الزوج ليست شرطا لها في ان يجعل الطلاق باينا او ثلاثا
في قول ابى حنيفة فان قلت لو طلقت نفسها ثنتين ونوى الزوج
لا تطلق ثنتين فكان ينبغي ان تطلق لان الثنتين حال مفوض
اليها قلت المفوض اليها من جهة الزوج ما يملك الزوج ايقاعه
بقوله انت طالق فانه لا يملك بهذا اللفظ ارادة ثنتين فكذا
المفوض اليها لا يقال على هذا ينبغي ان لا يجوز نية الثلاث في قوله
انت طالق لانا نقول وقوع الثلاث فيما نحن فيه ليس بمجرد قوله
انت طالق وانما هو بواسطة كيف فافترقا وانما صار الثلث
حالا لقوله انت طالق دون الثنتين لان قوله انت طالق يدل
على الوحدة والثنتان على العدد فبينهما منافاة بخلاف الثلاث

لانه فرد اعتباري موافق له في الوحدة وقالا ما لا يقبل الاشارة
اي ما لا يتاتي فيه الاشارة من الامور الشرعية كالطلاق والعتاق
فحاله ووصفه بمنزلة اصله فيتعلق الاصل اي اصل الطلاق بالمشية
بتعلقه اي بتعلق الوصف قال بعض الشراح اظن ان هذا مبني
على امتناع قيام العرض بالعرض لان العرض الاول وهو الطلاق
ليس محلا للعرض الثاني بل كلاهما حالان في الجسم وليس احدهما
اولى بكونه اصلا ومحلا والاخر بكونه فرعا وحالا بل هما سواء في الاصلية
والفرعية لعدم انفكاك احدهما عن الاخر اذ الطلاق لا يوجد
الا بان يكون رجعيا او بائنا فاذا تعلق احدهما بمشيتها تعلق
الاخر اليها كلام وللقائل ان يقول انه من بعض الظن لانه مخالف
لما عليه سوق كلامهم قالوا حاله ووصفه بمنزلة اصله وهذا صريح
في اصالة احدهما وفرعية الاخر وكيف لا لان الاحكام الشرعية
بمنزلة الجواهر شرعا حتى قبلت الفسخ والفسخ يكون بين الجوهرين
فكذا وجد بين الايجاب والقبول لكونهما كالجوهرين على انه لو صح ذلك
لا يرتفع الخلاف لان امتناع قيام العرض ملتزم الخصمين قلت
بل الخلاف مبني على عدم انفكاك الوصف عن الاصل لان ما لا يكون
محسوسا يعرف بوصفه والوصف مفتقر الى الاصل فاستويا فصار تعليق
الوصف تعليق الاصل اعلم ان في عبارة المص تسامحا لانهم متفقون على
ان الوصف مفوض اليها وانما اختلفوا في تفويض الاصل فلو كان
الكلام يجري على حقيقته يلزم الخلف لان الحال والوصف اذا كانا
مثل الاصل وهو غير مفوض عند الخصم يلزم ان يكون الوصف ايضا كذلك
وقد فرض مفوضا والاولى ان يحمل على القلب ثم قيل الحال والوصف مترادفان فعطف الوصف على الحال بمنزلة التفسير وقيل حاله كالبينونة
والرجعية ووصفه مثل كونه سنيا او بدعيا والاول اظهر لانتفاء

المخصص وكم اسم للعدد الواقع في باب الطلاق اما مذكور كقولك
انت طالق واحدة او ثنتين او ثلاثا او مقتضى كقولك انت طالق كم
تقديره طالق واحدة فاذا قيل انت طالق كم شئت لم تطلق ما
لم تشاء لان كم شئت تفويض لما هو الواقع الى مشيتها وهو عام فلها ان
تطلق ما شاءت من العدد بشرط نية الزوج ويتقيد بالمجلس لانه تمليك
والتمليك يقتصر على المجلس وكم هذه ليست باستفهامية ولا خبرية لانها
للتكثير وهو ليس بمراد بل بمعنى الشرط مجازا فكانه قال انت طالق
على اي عدد شئت فلو صرح بها لكان للشرط فكذا ما في معناها وحيث
واين اسمان للمكان المبهم فاذا قال انت طالق حيث شئت واين
شئت انه لا يقع ما لم تشاء لانه لا اتصال للطلاق بالمكان فيلغو ذكره
ويبقى ذكر المشية في الطلاق ويتوقف مشيتها على المجلس فيقتصر عليه
فان قلت اذا لغى ذكر المكان بقي قوله انت طالق شئت فينبغي ان
يقع في الحال كما في قوله انت طالق دخلت الدار قلت لما تعذر
العمل بالظرفية جعلناهما مجازا بمعنى ان لمشاركتهما في الابهام
فيصير بمنزلة قوله ان شئت والمجاز اولى من الالغاء بخلاف اذا
ومتى يعني اذا قال انت طالق اذا شئت او متى شئت لا يتوقف
مشيتها على المجلس فان قلت لم لم يجعل حيث مجازا عن اذا
ومتى حتى لا يتوقف على المجلس فيكون معنى الظرفية مرعيا قلت
هذا انما يستقيم ان لو كان فيهما معنى ظرفية المكان ورد بان مطلق
الظرفية اقرب الى الحقيقة من عدمها قلنا مطلق الظرفية ليس بموجود
في الخارج فهو اما ان يوجد في ضمن ظرف المكان فلا يكون مجازا واما في
ضمن ظرف الزمان فلا نم انه اقرب الى الحقيقة لانه مباين له كالجمع المذكور
بعلامة الذكور عندنا يتناول الذكور والاناث عند الاختلاط

علا يقع الطلاق عندهما الا بمشية بينة منه

تم فافهم

...با لعرض ح

ولا يتناول الاناث المنفردات ذكر الجمع المذكور في بحث الحروف
لان الكلام فيه باعتبار علامته وهي حرف ذهب بعض اصحاب الشافعي
الى ان الجمع المذكور لا يتناول الاناث الا اذا دل عليه الدليل لان
كل علامة تختص بفريق وضعا والكلام عند الاطلاق محمول على
حقيقته ولو تناول الاناث لزم الجمع بين الحقيقة والمجاز ولزم
التكرار في قوله تعالى ان المسلمين والمسلمات قلت تغليب الذكور
على الاناث وادخالهن في الحكم للذكور من عادة اهل اللسان
سبب نزول الاية ان النساء تشكون الى رسول الله فقلن ما بال النساء
لم نذكر في القران فطلبن التخصيص بالذكر مع عرفانهن الدخول
في جمع الذكور واعتقادهن الوجوب عليهن كما على الرجال فانزل الله
هذه الاية لتطييب قلوبهن والجواب عن قولهم يلزم الجمع انهم يجعلون
المغلوب من افراد الغالب ثم يطلقون الجمع على المجموع حقيقة
عرفية وهي راجحة على اللغة فلا يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز وان
ذكر الجمع بعلامة التانيث يتناول الاناث خاصة حتى قال محمد
في السير الكبير اذا قال المستامن امنوني على بني وله بنون وبنات
ان الامان يتناول الفريقين ولو قال امنوني على بناتي لا يتناول
الذكور من اولاده ولو قال بني وليس له سوى البنات لا يثبت
الامان لهن واما الصريح وهو في اللغة الظهور يسمى القصر صرحا
لظهوره وارتفاعه على ساير الابنية وفي الاصطلاح لما ظهر اي
لفظ ظهر المراد به ظهورا بينا اي تاما احترز به عن الظاهر لان الظهور
فيه ليس بتام لبقاء الاحتمال قيل لا بد فيه من قيد الاستعمال ليتميز به
عن النص والمفسر لان ظهورهما بالبيان والقراين لا بكثرة
الاستعمال ولكن لا حاجة الى هذا القيد لدلالة مورد القسمة

عليه لان هذا القسم في بيان وجوه الاستعمال حقيقة كان الصريح
او مجازا لان المعتبر فيه ظهور المراد منه بكثرة الاستعمال وذلك
يتحقق فيهما اذا كانا متعارفين مثال المجاز منه قوله لا اكل من
هذه الحنطة كقوله انت حر وانت طالق مثال للحقيقة فانهما حقيقتان
شرعيتان في ازالة الرق والنكاح صريحان فيهما ويجوز ان يكون
كل واحد منهما مثالا للحقيقة والمجاز باعتبارين انهما مجازان لغويان
في ازالة الرق والنكاح لان وضعهما في اللغة ليس كذلك وهما صريحان
في ذلك المدلول المتعارف وهما حقيقتان شرعيتان ايضا ويؤيد
هذا ان المص ذكره عقيب ذكر الحقيقة والمجاز وحكمه اي حكم الصريح
تعلق الحكم بعين الكلام اي بنفس الكلام الصريح وقيامه مقام معناه
المراد منه لغاية وضوحه وظهوره جعل كانه نفس معناه الحاصل
في الذهن وليس فيه توسط اللفظ حتى يحتمل شيئا آخر حتى استغنى
عن العزيمة اي النية ولا ينظر الى ان المتكلم اراد ذلك المعنى او لم يرد
كقولك بعت واشتريت فان المقصود حاصل بهما نوى او لم ينوه
وكالطلاق والعتاق حتى اذا اضافهما الى المحل فبأي وجه اضاف
يعني بصيغة النداء كقولك يا حر او بصيغة الاخبار كقولك انت حر
او اراد ان يقول سبحان الله فجرى على لسانه انت حر او انت طالق
تطلق ويعتق نواه او لم ينو نعم لو اراد في انت طالق رفع حقيقة
القيد صدق ديانة لا قضاء وفي القنية امراة كتبت انت طالق ثم
قالت لزوجها اقرأ علي فقرأ لا تطلق اقول هذا مشكل لانه ينافي قوله
حتى استغنى عن العزيمة واما الكناية فما استتر المراد به اي بالاستعمال
ولا يفهم الا بقرينة يعني الكناية غير معلوم المراد ابتداء ما لم ينضم اليه
قرينة بخلاف الخفي فانه معلوم المراد لكن خفي مراده بعارض غير

الصيغة حقيقة كان او مجازا مثل الفاظ الضماير كهما والغايبة وانت
وانا فانها كنايات حقيقة لانها لا تميز بين اسم واسم الا بقرينة تنضم
اليها فان قلت الفاظ الضماير كنايات بالوضع لا باستعمال وقد شرط
قيد الاستعمال في التعريف قلت انما وضعت ليستعملها المتكلم بطريق
الكناية فان المتكلم اذا اراد ان لا يصرح باسم زيد مثلا يكني عنه بهو
كما يكني عنه بفلان لا انها كنايات قبل الاستعمال فلا تكون خارجة عن
التعريف فان قلت الضماير بعد الاستعمال تصير معارف ولهذا قيل
الضماير اعرف المعارف فكيف يكون المراد منها مستترا بالاستعمال قلت
حالة الاستعمال مستتر ايضا لانه يمكن استعماله لعمرو وبكر بعد الاستعمال
لزيد وفيه تامل وحكمها ان لا يجب العمل اي حكم الكناية ان لا يثبت
الحكم الشرعي بها الا بالنية اي نية المتكلم لكونها مستترة المراد فلا يثبت
الحكم ما لم يزل ذلك الاستتار او ما يقوم مقامها من دلالة الحال
وكنايات الطلاق كباين وحرام ونحوها سميت بها اي بالكنايات
مجازا هذا جواب عن سؤال مقدر وهو ان هذه الالفاظ كنايات
والكنايات ما استتر المراد منه والمراد المستتر هنا هو الطلاق فيجب
ان يقع بها الرجعي والجواب ان اطلاق لفظ الكناية عليها مجاز لان معانيها
غير مستترة بل ظاهرة على كل احد لكن الابهام فيما يتصل به كالباين مثلا
فانه مبهم في انها باينة عن النكاح او غيره فاستتر المراد لا في نفسه بل
باعتبار ابهام المحل فاستعير لها لفظ الكناية حتى كانت بواين فصار
الطلاق الباين واقعا بموجب الكلام نفسه من غير ان يجعل انت باين
كناية عن انت طالق ولقائل ان يقول ان اريد مفهوماتها اللغوية
غير مستترة فهذا لا ينافي الكناية لانها باعتبار استتار المراد ولا باعتبار
المدلول الوضعي وان اريد ان ما اراد المتكلم بها ظاهر لا استتار

فيه فمم كيف ولا يمكن التوصل به الا بالبيان من جهة المتكلم وهم مصرحون
بانها من جهة المحل مبهمة مستترة ولم يفسر والكناية الا بما استتر المراد
سواء كان ذلك باعتبار المحل او غيره فتكون كناية حقيقة يصدق التعريف
عليها فالحاصل انها كنايات حقيقة وكنايات عن الطلاق مجازا لا انها شابهت
الكنايات عن الطلاق فلا تنافي فاذا زال الابهام بالنية او بدلالة الحال
وجب العمل بموجباتها التي هي البينونة وهذا مبني على تفسير الكناية ولو
فسروها بما فسرها علماء البيان لما احتاجوا الى هذا التكلف لان الكناية
عند علماء البيان ان يذكر لفظ ويراد معناه لكن لا لذاته بل لينتقل
الى ملزومه كما يراد بطويل النجاد معناه الحقيقي لينتقل منه الى ملزومه
كما يراد بطويل النجاد معناه الحقيقي لينتقل منه الى ملزوم من طويل القامة
ويراد بالباين ههنا معناه الحقيقي ثم ينتقل منه بوسطة نية المتكلم
الى ملزومه الذي هو البينونة من وصلة النكاح فتطلق به المرأة
على صفة البينونة وههنا بحث وهو ان الموضوع له غير مراد في الكناية
لان عند بعضهم مجرد جواز ارادة المعنى الحقيقي في الكناية كاف ولو سلم
انه مراد فلا خفاء في انه لا يكون مقصودا حتى ان قولنا طويل النجاد
كناية عن طول القامة فلا يجب ثبوت طول النجاد ومن اين يلزم الطلاق
بصفة البينونة والنسبة بين الكناية والمجاز انها اعم منه من وجه لانهما
يجتمعان في المجاز الغير المتعارف ويوجد الكناية في محل بدون المجاز
كما في الضماير وكذا العكس كما في المجاز المتعارف الا اعتدي واستبري
رحمك وانت واحدة هذا استثناء من قوله سميت بها مجازا يعني هذه
الالفاظ الثلاثة كنايات عن الطلاق على سبيل الحقيقة حتى كان
الواقع بها رجعيا والاظهر انه استثناء من قوله حتى كانت بواين
اما في اعتدي فلان العد يحتمل عد الدراهم وعد الاقراء والمراد

مستتر فاذا نوى الاقراء يثبت به الطلاق بطريق الاقتضاء لضرورة
لان وجوب عدة الاقراء يقتضي سابقية الطلاق تصحيحا للاقراء والضرورة
تندفع باثبات واحد رجعي فلا حاجة الى اثبات وصف زائد وهو
البينونة هذا اذا قال اعتدي بعد الدخول بها **واما** اذا قال قبل الدخول
بها فلا حاجة للاقتضاء لانه لا عدة لها فيجعل قوله اعتدي مجازا عن كوني
طالقا بطريق اطلاق اسم المسبب على السبب **فان قلت** المسبب انما يطلق
على السبب اذا كان المسبب مقصودا من السبب ليصير بمنزلة علة
غائية فيتحقق اصالته وظاهر انه ليس المقصود من الطلاق هو الاعتداد
قلت الشرط في اطلاق اسم المسبب على السبب هو اختصاصه بالسبب
ليتحقق الاصالة من جهة ايضا والاعتداد شرعا بطريق الاصالة مختص
بالطلاق ولا يوجد في غيره الا بطريق التبع كالعدة على ام الولد من غير
طلاق لانها لما صارت فراشا اخذت حكم المنكوحة واخذ زوال الفراش
شبها بالطلاق واوجب العدة لانها تثبت بالشبهة وقد يقال اعتدي من
باب الاضمار اي اعتدي لاني طلقتك ففي المدخول بها يثبت الطلاق
ويجب العدة وفي غيرها يثبت الطلاق ولا يجب العدة **واما** في استبرئي
رحمك فلان طلب البراءة (اي في غير المدخول بها) يحتمل ان يكون للولد وان يكون لزوج
آخر فاذا نوى ذلك يثبت الطلاق اقتضاء والمباحث المذكورة في
اعتدي آتية ههنا **واما** قوله انت واحدة يحتمل ان يكون نعتا للطلقة
المحذوفة وان يكون صفة المرأة فاذا نوى الطلاق يكون رجعيا **فان
قلت** لم جعلتم موصوفها صريح الطلاق ولم تجعلوه بائنة **قلت** الاصل
في الكلام الصريح وحمل الكلام على الاصل اولى اولانه اقل مؤنة قال
صدر الشهيد في الجامع قال بعض اصحابنا اذا اعربت الواحدة بالرفع
لم يقع شيء وان نوى لانها صفة شخصها وان اعربت بالنصب يقع

من غير نية لانه نعت مصدر محذوف وان لم يعرب يحتاج الى
النية وان نوى كان على الخلاف يقع عندنا رجعية وعند الشافعي
لم يقع شيء وقال عامة مشايخنا بل الكل على الاختلاف لان العامة
لا يميزون بين وجوه الاعراب فلا يصح بناء حكم يرجع الى العامة
عليه بل واحدة بالنصب او الرفع او السكون يحتمل هذين الوجهين
اما بالنصب فيحتمل نعتا للطلقة بان يقال انت طالق طلقة واحدة
حذف الموصوف واقيم الصفة مقامه ويحتمل نعتا للمرأة تقديره انت
كنت واحدة في الجمال **واما** بالرفع فيحتمل ان يكون نعتا (صفة) للمرأة بان يقال
انت واحدة في كثرة المال وان يكون نعتا للطلقة اي انت ذات
طلقة واحدة ثم حذف ذات واقيم المضاف اليه مقامه ثم حذف الموصوف
واقيم الصفة مقامه وعلى هذا قول بعض اصحابنا يكون انت واحدة
من الكناية والاصل في الكلام الصريح لان الكلام موضوع للافهام والافادة
والصريح هو التام في هذا المعنى ففي الكناية قصور عن البيان لانها تتوقف
في الافادة على قرينة فيظهر هذا التفاوت (التفاوت) اي بين الصريح والكناية بحسب
الظهور فيما يندرئ بالشبهات مثل الحدود والكفارات حيث جاز
اثباتها بالصريح لوضوحه دون الكناية لخفائها حتى ان من قال جامعت
فلانة او واقعتها لا يجب عليه حد القذف لانه لم يصرح بالقذف بالزنا
وانما يجب اذا قال نكتها او زنيت بها **فان قلت** اليس انه لو قذف
رجلا بالزنا فقال رجل آخر هو كما قلت (اي جامعت) فانه يحد هذا الرجل مع انه
ليس بصريح **قلت** كاف التشبيه يوجب العموم عندنا في محل يقبل كما قال
علي رض في حق اهل الذمة دماؤهم كدمائنا وهذا المحل غير قابل فيكون
نسبة له الى الزنا بلا احتمال ولو قال صدقت لا يحد لانه يحتمل ان
يراد به صدقت في قذفك بالزنا وان اراد صدقت فيما مضى فلم

كما قلت

تكلمت بهذه الكلمة **واما الاستدلال** وهو انتقال الذهن من الاثر
الى المؤثر كالدخان مع النار فاذا ادرك الدخان انتقل منه الذهن
الى النار وقيل بالعكس وهو المراد ههنا وفي عبارته تسامح لان
الاستدلال صفة المستدل وليس من اقسام الكتاب لكن لما لم يفد
الاقسام بدونه عده منها بعبارة النص يقال عبرت الرؤيا اذا
فسرته سميت الالفاظ الدالة على المعاني عبارات لانها تفسر ما في
الضمير الذي هو مستور والنص قد يطلق على كل ملفوظ مفهوم المعنى
من الكتاب والسنة سواء كان ظاهرا او مفسرا او خفيا او خاصا او عاما صريحا
او كناية فيكون اثبات الحكم بهذه الالفاظ استدلالا بعبارة النص وانما
اطلق النص على ما كان من الكتاب والسنة اعتبارا للغالب فان غالب
ما ورد منهما نص وهذا هو المراد ههنا لا النص المقدم وهو ما ازداد
المقدم وهو ما ازداد وضوحا على الظاهر فهو العمل اراد به عمل
المجتهدين وهو اثبات الحكم لا العمل بالجوارح بظاهر ما سيق له الكلام
الضمير المجرور راجع الى ما اراد بظاهر الكلام ان العمل بما سيق الكلام
له عمل بشيء ظ حتى لا يحتاج الى مزيد تامل فرقا بينه وبين اشارة النص
حيث انه عمل بما ليس بظاهر من وجه والاكثر ان يقال هو العمل بما سيق
له الكلام وفي ذكر الكلام دون النص اشارة الى ان المراد بالنص ليس
ما تقدم ذكره والا كان تعريفه بالكلام تعريفا بالاعم وذلك غير جائز
فان قلت باق لان الكلام اعم من متن الكتاب والسنة **قلت** المراد الكلام
من الكتاب والسنة فلا يكون اعم **فان قلت** لو تمسك احد في اباحة
النكاح بقوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى يقال انه استدلال
بعبارة النص كما صرحوا به مع ان الكلام ليس مسوقا لها **قلت** الكلام وان
لم يكن مسوقا لها الا ان المسوق له يتوقف عليه ~~مسوق له~~ **واما** الاستدلال

والمراد من المسوق له ههنا اعم من ان
يكون مسوقا له بالذات او بالعرض
بان يتوقف عليه المسوق له صح

باشارة النص فهو العمل بما ثبت بنظمه اي بتركيبه من غير زيادة ولا نقصان
خرج به الثابت بدلالة النص لانه ثابت بمعنى في النظم لغة احترز به عن
الاقتضاء فانه لا يثبت لغة بل انما يزاد على النص لتوقفه عليه فثبوته بالشرع
لا باللغة لكنه اي ما ثبت بنظمه غير مقصود ولا سيق له النص اعلم ان
القصد يكون باعتبار المعنى والسوق باعتبار اللفظ ولا شك ان احدهما
كاف في التعريف الا انه جمع بينهما توضيحا لمزيد الكشف خرج بهذين القيدين
الاستدلال بعبارة النص وليس بظاهر من كل وجه وليس هذا من تمام
التعريف بل ابتداء كلام يعني انه ظاهر من وجه دون وجه ثم ان كان الغموض
فيه بحيث يزول بادنى تامل يقال هذه اشارة النص لانه لما لم يكن النص
مسوقا له لم يكن ظاهرا من كل وجه بل فيه خفاء ولا يدرك صريحا بل اشارة
كما اذا قصد بالنظر الى شيء يقابله فراه وراى مع ذلك غيره يمنة ويسرة
باطراف العين من غير قصد فما يقابله فهو المقصود بالنظر وما وقع عليه
اطراف بصره فهو مرئي بطريق الاشارة تبعا لا قصدا وهذا كقوله تعالى
وعلى المولود له اي وعلى الذي ولد له وهو الاب رزقهن اي طعام
الوالدات وكسوتهن اول آية والوالدات يرضعن اولادهن حولين
كاملين لمن اراد ان يتم الرضاعة قيل المراد من الوالدات المطلقات
وهو الظاهر بدليل ما قبل الآية وما بعدها في ذكر المطلقات والمراد ايجاب
اصل الرزق والكسوة بطريق الاجرة وقيل المراد منها المنكوحات
بدليل ذكر الرزق دون الاجرة حينئذ لا تستوجب المنكوحة الاجرة
على ارضاع ولدها وتستوجب على الزوج الرزق والكسوة فالمراد ايجاب
فضل الطعام والكسوة التي تحتاج اليه في حالة الارضاع لا اصل النفقة
لان ذلك وجب بالنكاح سيق الكلام لاثبات النفقة اي لايجاب
اصل النفقة او فضلها على الاب على التقديرين فهو ثابت بعبارة

ت الخفاء
ظاهرة وان كان يحتاج الى زيادة فكر
يقال هذه اشارة غامضة وانما سميها
اشارة صح

النص وفيه اى فى ذكر المولود له دون الوالد اشارة الى ان النسب
الى الاباء لان اللام للاختصاص ولا يصير الولد مخصوصا من حيث الملك
بالاجماع فدل على اختصاص الاب بالنسب اليه حتى لو كان الاب قريشيا
والام اعجمية يعد الولد قريشيا واشارة الى ان للاب حق التملك
فى مال الولد فيتملكه عند الحاجة بغير عوض والى ان الاب لا يشاركه
احد فى هذه النسبة وهما اى العبارة والاشارة سواء فى ايجاب الحكم
اى فى اثباته لان كلا منهما يفيد الحكم بظاهره اشار به الى انه يجوز ان يقع
بينهما تفاوت فى القطعية لان العبارة قطعية والاشارة قطعية وقد يكون
غير قطعية الا ان الاول اى العبارة ولم يقل الاولى باعتبار القسم احق
عند التعارض من الاشارة لان الاول منظوم مسوق له والثانى غير مسوق له
فيكون ارجح لكونه مقصودا من الكلام مثال التعارض قوله عليه السلام
فى النساء انهن ناقصات العقل والدين فقيل ما نقصان دينهن قال
تقعد احديهن فى قعر بيتها شطر عمرها اى نصفه لا تصوم ولا تصلى
سيق الكلام لنقصان دينهن وفيه اشارة الى ان اكثر الحيض خمسة عشر
يوما كما قال الشافعى وهو معارض بما روى عن النبى م انه قال اقل الحيض
ثلاثة ايام واكثره عشرة ايام وهو عبارة فترجح على الاشارة وللاشارة
عموم كما للعبارة يعنى الثابت بالاشارة كالثابت بالعبارة من حيث
انه ثابت بصيغة الكلام فيكون عاما قابلا للتخصيص ولهذا قلنا فى
اشارة قوله تعالى وعلى المولود له رزقهن خص منها اباحة وطى الاب
جاريته وان كان اللام يستلزم ان يكون الولد وامواله ملكا للاب
ومختصا به واما الثابت بدلالة النص فما ثبت بمعنى النص لغة نصب على
التمييز من قوله بمعنى النص اى الحكم الذى ثبت بسبب معنى لغوى المراد
المعنى الذى يعرفه كل سامع يعرف اللغة من غير الاستنباط الا المعنى

لو تعقه ولده احد كالابشركه

التملك لح

الذى يوجبه ظاهر النظم فان ذلك من قبيل العبارة والمعنى الاول
الذى ادى اليه الكلام كالايلام من الضرب فانه يفهم من الضرب
لغة لا شرعا فانه اذا قيل اضرب فلانا يفهم منه لغة ايصال
الالم الذى يفضى اليه لا صورة الضرب وهى استعمال آلة التاديب
فى محل صالح للايقاع عليه حتى لا يسمى ذلك بدون الايلام ضربا حتى
لو حلف لا يضرب امرأته فضربها بعد الموت لا يحنث ولو مد شعرها
او خنقها حية يحنث لوجود الايلام **فان قلت** لو اريد من الضرب معناه
الحقيقى ومعنى المعنى يكون جمعا بين الحقيقة والمجاز او العمل بعموم المجاز
والاول باطل والثانى يخرجه من الدلالة بجعله من قبيل العبارة **قلنا**
لا نسلم انه اريد بالنظم معنى المعنى لغة بل فهم منه بطريق التنبيه على الغرض
والمقصود فمن حيث ان الحكم ثبت بمعنى فى النص ما سميناه عبارة
النص ولا اشارته ومن حيث ان المعنى فهم من النص لغة سميناه دلالة
لا قياسا خرج بقوله بمعنى النص العبارة والاشارة وبقوله لغة
الاقتضاء والمحذوف لان الاقتضاء ثابت شرعا والمحذوف ثابت
عقلا لا اجتهادا تاكيد لقوله لغة كالنهى عن التافيف وهو تلفظ كلمة
اف والمستفاد من هذا المعنى اللغوى هو الاستخفاف والاذى يوقف
به اى بذلك النهى وهى جملة حالية من النهى على حرمة الضرب والشتم
بدون الاجتهاد لان المقصود من الضرب لا بطريق الوضع هو الايلام
فلهذا لو حلف لا يضرب فلانا فضرب بعد موته لا يحنث ولو خنقه او مد
شعره حيا يحنث لحصول الايلام قال بعض الشارحين لو قال المصنف
فى التمثيل كحرمة الضرب الثابتة بمعنى النهى عن التافيف المعلوم منه
لغة دون اجتهاد كان اولى ليكون مثالا لما ذكره وهو الثابت بدلالة
النص ويمكن ان يقال ما قاله يؤدى المعنى المقصود مع الاختصار فكان

تعريف عموم المجاز
هو استعمال اللفظ فى معنى المجاز
الذى يكون معنى الحقيقى من افراده

اولى وفى قوله لا اجتهاد ارد لما قاله بعض الاصوليين من ان دلالة
النص قياس جلى لوجود اركان القياس وهو الاصل كالتافيف
والفرع كالضرب والعلة الجامعة كالاذى وانما سمى قياسا جليا
لظهور المعنى الجامع لان اهلية الاجتهاد للقياس شرط فى القياس
وليس بشرط فى دلالة النص اذ كل من عرف اللغة عرف حرمة
الضرب من حرمة التافيف وهذا النوع كان ثابتا قبل شرع القياس
ولهذا اتفق العلماء على صحة الاحتجاج به من نفاة القياس كذا قالوا ولقائل
ان يقول الثابت بدلالة النص كثيرا ما يكون مبنيا على علة فى معنى النظم
لا يفهم كثير من الماهرين فى اللغة ان الحكم فى المنطوق لاجلها كوجوب الكفارة المتبحرين كه
فى الاكل والشرب فى الصوم والحد فى اللواطة وغير ذلك مما لا يخفى فادعاء
فهم كل احد ممن يعرف لغة ان الحكم لاجلها مما لا صحة له بل المعنى الموجب يفهم
رأيا وهو من قبيل القياس الا ان القياس لما لم يكن مثبتا للحد والقصاص
ادعوا فيه دلالة ويمكن ان يجاب عنه بانا سلمنا ان وجوب الكفارة
عليهما لا يعرفه كل احد ابتداء ولكن اذا سمع حديث الاعرابى الواقع فى
الجماع فى الصوم يعرف من اول الامر ان وجوب الكفارة لاجل افساد
الصوم وهذا المعنى موجود فى الاكل فى الصوم والثابت به كالثابت بالاشارة
من حيث ان كلا منهما يوجب الحكم قطعا الا عند التعارض فان الاشارة
مقدمة على الدلالة لان فيها وجد النظم والمعنى اللغوى وفى الدلالة لم يوجد
الا المعنى اللغوى فيقابل المعنيان ويبقى النظم فى الاشارة سالما عن المعارضة
فرجحت مثال تعارضهما ما قاله الشافعى تجب الكفارة فى القتل العمد لانها
لما وجبت فى القتل الخطأ مع قيام العذر فلان يجب بالعمد كان اولى
لكن هذه الدلالة عارضتها اشارة فى قوله تعالى ومن قتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه
جهنم فانه يشير الى عدم وجوب الكفارة فى العمد لان الجزاء اسم للكامل

التام على ما سبق فلو اوجبنا الكفارة كان جزاؤهم بعض الجزاء لا كله فرجحنا
الاشارة فان قلت المراد جزاء الاخرة والا كان فيه اشارة الى نفى القصاص
قلت القصاص جزاء المحل من وجه والجزاء المضاف الى الفاعل هو جزاء فعله
من كل وجه ولو سلم فالقصاص وجب بعبارة النص الوارد فيه ولهذا اى
ولان الثابت بالدلالة كالثابت بالاشارة فى كونه قطعيا مضافا الى النص
صح اثبات الحدود والكفارة بدلالة النصوص دون القياس لان الثابت بالقياس
ثابت بالرأى وفيه شبهة والحدود تندرئ بالشبهات والثابت بالدلالة
ثابت لغة ولا شبهة فيه اراد به القياس الذى يدرك علته بالرأى لان الحدود
والكفارات شرعت جزاء للجنايات ماحية للسيئات ولا مدخل للرأى فى
معرفة مقادير الاجرام ومعرفة ما يحصل به ازالة الآثام فلا يمكن اثباتها
بالقياس الذى مبناه على الرأى واما اذا كانت العلة منصوصة يكون ذلك
القياس بمنزلة النص وهذا الفرق المذكور مذهب الفحول الثلاثة القاضى
ابى زيد الدبوسى وشمس الائمة السرخسى وفخر الاسلام البزدوى ومن
تبعهم وقال بعض اصحابنا والشافعى دلالة النص والقياس سواء وقال
المايمرغى كه صاحب الكشف سمعت عن عمى فخر الدين المارغى وهو حال اعلى من ان يتكلم
بغير تحقيق قال عندهم يثبت بمثل هذا القياس الحدود والكفارات
فح لا يظهر فائدة الخلاف لفظيا مثال اثبات الحد بالدلالة ايجاب الرجم
على غير ماعز ممن زنا فى حالة الاحصان فانه روى ان ماعزا زنى وهو محصن
فرجم ومعلوم انه انما رجم لانه زنى وهو محصن لا لانه ماعز فيثبت الحكم
فى غيره بالدلالة وفيه نظر لان الحكم فى غير ماعز ثابت بعبارة نص آخر وهو
ما روى البخارى فى صحيحه عن عمر رض انه عليه السلام قال الا وان الرجم حق
على من زنى وقد احصن فلا يحتاج الى هذا التكلف ومثال اثبات الكفارة
ايجاب الكفارة على من جامع فى نهار رمضان عمدا بدلالة نص الاعرابى

الواقع على امراته وهو صائم فاوجب النبي عم كفارة وذلك لم يكن لكونه
اعرابيا بل لجنايته على صومه الحديث معروف فيجب على غيره اذا
افسد صومه بالاكل والشرب للمشاركة في العلة وهي الافساد
فان قلت لا نم ان الكفارة تعلقت بالافساد ولانه حاصل في الافطار
بالحصاة ولا كفارة فيه **قلت** انها تعلقت بالافساد على وجه الكمال وليس
في الحصاة كمال لانه غير غذاء وقال الشافعي لا كفارة في الاكل والشرب
لانها شرعت في الوقاع بخلاف القياس لان الرجل الواقع جاء الى رسول
الله صلى الله عليه وسلم تائبا والتوبة رافعة للذنب مع هذا اوجب النبي عم عليه
الكفارة غير معقول المعنى فلا يقاس عليه غيره **قلنا** لا نم انه غير معقول المعنى
لان الشارع متى عين لرفع هذه الجناية الاعتاق تعين ولم يكتف بالتوبة
وحدها ولئن سلم انه غير معقول المعنى ولكن لا نثبتها بالقياس بل بالدلالة
وبينهما فرق والثابت به اي بقسم دلالة النص لا يحتمل التخصيص لانه
لا عموم له لان العموم من اوصاف اللفظ كما مر ولا لفظ في الدلالة لان
الثابت بدلالة النص ثابت بمعنى النص اللغوي ولان معنى النص اذا
ثبت علة لم يحتمل ان يكون غير علة وفي التخصيص ذلك بيانه ان
الموجب لحرمة التافيف في موضع النص هو الاذى والشرع جعله علة الحرمة
ومتى وجد هذا الوصف ولا حكم له لم يكن علة الحرمة فكانه قال هو علة وغير
علة وهذا تناقض **واما** الثابت باقتضاء النص اي بمقتضاه **اعلم** ان
النص اذا كان بحيث لا يصح معناه الا بشرط فلا شك انه يقتضيه فههنا
امور اربعة المقتضِي وهو النص والمقتضَى وهو ذلك الشرط والاقتضاء وهو
نسبة بينهما وحكم المقتضَى وهو المراد من الثابت ههنا فما لم يعمل اي حكم
لم يعمل النص في اثباته الا بشرط تقدم عليه اي على النص فان ذلك اي
الشرط هذا تعليل لثبوت الحكم بالنص او تعليل اشتراط تقدمه عليه امر

اقتضاه النص لصحة ما يتناوله اي لصحة معنى يتناوله النص فصار هذا
اي الثابت مضافا الى النص بواسطة المقتضَى بالفتح بمعنى المفعول فكان
كالثابت بالنص اذ الحكم ثابت بالمقتضى والمقتضى ثابت بالنص والثابت
بالثابت بالشيء ثابت بذلك الشيء **فان قلت** لم حملت الثابت على الحكم لا على
المقتضى كما حمله بعض الشارحين وصحح قوله بشرط تقدم على الاضافة والتوصيف
في تقدم عوض عن المضاف اليه اي بشرط تقدمه عليه وضميره عايد الى ما وجعل
ذلك وهذا اشارتين الى الثابت وقوله المقتضى بالفتح بمعنى الاقتضاء واللام
فيه بدل عن الاضافة والفاء في فان ذلك اشارة الى تعليل تسميته بهذا
الاسم او الى تعليل اشتراط تقدم عليه والفاء في فصار لبيان كونه نتيجة
الجملة الاولى ويكون تقدير الكلام **واما** المقتضى فالشيء الذي لم يعمل النص
اي لم يوجب حكما الا بشرط تقدم ذلك الشيء على النص **قلت** لان المنقسم
الى الاقسام الاربعة الحكم فلو كان الثابت باقتضاء النص هو المقتضى
لم يكن من اقسام الحكم ولانه لو حملناه على تعريف الحكم يحصل منه تعريف
المقتضى وهو شرط يتقدم النص بخلاف العكس فما ذكرناه افيد وعلامته
اي علامة المقتضى ان يصح به اي بالمقتضى المذكور يعني يصير مفيدا وموجبا
للحكم ولا يتغير عند ظهوره اي ظهور المقتضى يعني لا يتغير نظام الكلام عن
حاله واعرابه عند التصريح به بل يبقى كما كان قبله بخلاف المحذوف فانه
اذا قدر مذكورا انقطع ما اضيف الى المذكور عنه وانتقل الى المقدر كما في قوله
واسئل القرية فان السؤال مضاف الى القرية فاذا صرح بالاهل كان
السؤال واقعا عليه ويتغير اعراب القرية من النصب الى الجر هذا مذهب
المتاخرين لانهم لما راوا في بعض افراد هذا النوع عموما مثل قوله طلقي
نفسك جعلوا ما يقبل العموم من باب المحذوف وفرقوا بينهما بذكر علامة لكن
هذا الفرق غير صحيح لان الكلام قد يتغير بعد اظهار المقتضى ويتقرر بعد اظهار

تعليل

المحذوف اما الاول فكقولك اعتق عبدى عنى بالف فان البيع لو قدر مذكورا
يصير اعتق عبدى عنى وهو تغيير واما الثانى فكقوله تعالى فقلنا اضرب بعصاك
الحجر فانفجرت اى فضرب فانشق الحجر فانفجرت والمنصوص تقرر
على حاله بعد تصريح المحذوف ولم يتغير وفرق بعض بان المقتضى شرعى
كثبوت المصدر الذى هو التطليق فى قوله انت طالق فانه يقتضى تطليقا ضرورة
ليصح وصفها بالطلاق والمحذوف لغوى كثبوت المصدر فى قوله طلق نفسك
وهذا الفرق ضعيف لان المصدر فى قوله طلق نفسك ليس بمقدر ولا محذوف
بل معناه افعل فعل التطليق والكلامان ينبآن عن معنى واحد الا ان
احدهما اوجز فصار المصدر فيه مذكورا لغة فيصح نية التعميم ولهذا صحت
نية الثلث فيه وفرق بعض بان المقتضى والمقتضى مرادان للمتكلم فى باب
الاقتضاء كما فى قوله اعتق عبدك عنى بالف والاعتاق والتمليك جميعا
مرادان للامر وفى باب الحذف المراد هو المحذوف لا المذكور كما فى
واسئل القرية وهذا الفرق ايضا غير صحيح لان المحذوف قد يكون مرادا
مع المذكور كما فى قوله تعالى فقلنا اضرب بعصاك الحجر والمتقدمون
لم يفرقوا بينهما فقالوا فى تعريف المقتضى هو جعل غير المنطوق منطوقا
لتصحيح المنطوق وانه شامل للمحذوف ومثاله المشهور الامر بالتحرير للتكفير كقوله
اعتق عبدك عنى بالف مقتض خبر مبتدأ محذوف اى وهو مقتض للملك ولم
اى لم يذكر من امر بالتحرير الملك فان العتق بالالف لا يصح الا بالبيع والبيع
مقتضى وما يثبت به وهو الملك حكم المقتضى فيثبت البيع مقدما على الاعتاق
لانه بمنزلة الشرط لصحته ولما كان شرطا كان تبعا للعتق اذ الشروط
اتباع فيثبت البيع بشروط المقتضى لا بشروط نفسه اظهارا للتبعية
كالعبد يصير مقيما بنية الاقامة من المولى حتى يسقط القبول الذى هو ركن
البيع ولا يثبت فيه خيار الرؤية والعيب ولا يشترط كونه مقدور التسليم

حتى صح الامر باعتاق الآبق ويعتبر فى الآمر اهلية الاعتاق حتى لو كان
صبيا ماذونا لم يثبت البيع بهذا الكلام لكونه ليس باهل للاعتاق
ولهذا قال ابو يوسف فيمن قال لغيره اعتق عبدك عنى بغير شىء
ففعل ان العتق يقع عن الامر ويثبت الهبة اقتضاء فاستغنت
الهبة عن القبض كما استغنى البيع عن القبول ولابى ح ومحمد الفرق
بين القبض والقبول حيث سقط احدهما دون الآخر بالاقتضاء
لان المقتضى قول غير مذكور حقيقة جعل كالمذكور شرعا والقبول
ايضا قول اعتبر شرعا فيكون من جنسه فيصح ان يسقط شرعا تصحيحا
للكلام آخر واما القبض ففعل حسى فلا يجوز ان يسقط اعتقاده بطريق
الاقتضاء لان المقتضى قول والقبض ليس من جنسه والقول دون الفعل
فلا يجوز ان يبطل لاجله ما هو اقوى منه فان قلت يشكل هذا بما اذا
قال لغيره اطعم عن كفارة يمينى فاطعم المامور حيث جاز ويثبت الملك
للامر بالهبة وان لم يقبض قلت الفقير يقبض عين الطعام فيمكن ان
يجعل قابضا للامر ثم لنفسه بخلاف الاعتاق فانه اتلاف للمالية ولا يتصور
القبض فى التلف ومن شرط الاقتضاء ان لا يصرح الثابت به بل يذكر
المقتضى فحسب لانه لو صرح به بان قال المامور بعته منك بالف
واعتقته لم يجز عن الامر بل كان مبتديا ووقع العتق عن نفسه
ومعنى قوله اعتق عبدك عنى اعتق العبد الذى كان مملوكا لك
ثم صار ملكى بالف عنى وبه تبين ان الالف مرتبط بالتمليك لا بالاعتاق
والثابت به اى باقتضاء النص كالثابت بدلالة النص فى كونه مضافا
الى النص ومقدما على القياس الا عند المعارضة فيكون الثابت
بالدلالة اولى لانه ثابت بالمعنى اللغوى بلا ضرورة والثابت
بالمقتضى ضرورى ثبت لتصحيح الكلام شرعا للحاجة الى اثبات الحكم

وهو غير ثابت فيما وراء الضرورة فيكون الاول اقوى وما وجد لتعارض
المقتضى والدلالة مثال ولا حاجة اليه لان ايراد المثال للمبالغة
في الايضاح كذا قاله صاحب التحقيق وقد اورد بعض الشارحين لتعارضهما
مثالا فقال اذا باع عبدا من اخر بالفي درهم وقبضه ولم ينقد الثمن
ثم قال البائع للمشتري اعتق عبدك عني بالف درهم فاعتقه لا يجوز
البيع لان دلالة النص الذي ورد في حق زيد ابن ارقم رض بفساد
شراء ما باعه باقل مما باع قبل نقد الثمن توجب ان لا يجوز في غير زيد
والاقتضاء يدل على الجواز فرجح الدلالة على الاقتضاء لكن لقائل ان يقول
لا نم المعارضة اذ من شرطها تساوي الحجتين ولا تساوي بينهما لان
المقتضى مع المقتضي كلام الام والدلالة ثابتة بالحديث فلا يتعارضان
ولان عدم الجواز فيما ذكر من الصورة ليس لترجح الدلالة على المقتضى
فانهما لو صرحا بالبيع بان قال المشتري بعت هذا العبد منك بالف
درهم وقال البائع قبلت لا يجوز البيع ايضا لان موجب ذلك عدم
الجواز من غير معارضة نص فلا يكون هذا نظير معارضتهما ولا عموم له اي
للمقتضى عندنا لان العموم من اوصاف اللفظ والمقتضى ليس بملفوظ فلا
يثبت به العموم ولان الثابت بالضرورة يتقدر بقدرها فلا حاجة الى
اثبات صفة العموم فان قوله اكلت يدل على المصدر والاكل لا يكون
بدون المأكول فثبت المأكول ضرورة فيتقدر بقدرها قيل المقتضى
يجوز ان يكون عاما كما في اعتق عبيدك عني بالف واجيب بان هذا
ليس من عموم المقتضى لان المقتضى فيه هو البيع المضاف الى العبيد والبيع
واحد ثابت بقدر ما يصح اعتاقهم وغير ثابت بالنسبة الى غيره من الاحكام
من خيار الرؤية والعيب واشتراط القبول كاباحة اكل الميتة
للمضطر فانه يباح له قدر ما يندفع به الهلاك وقال الشافعي المقتضى

يقبل العموم لانه بمنزلة النص فيجوز فيه العموم كما في النص قلنا لا نم انه
بمنزلة النص من كل وجه وانما كان بمنزلته في تقدمه على القياس
ولا يلزم من هذا ان يكون في قبول العموم مثل النص حتى اذا قال
ان اكلت فعبدي حر ونوى طعاما دون طعام لا يصدق عندنا
ديانة ولا قضاء هذه نتيجة الخلاف بيننا وبين الشافعي وعنده
يصدق بخلاف قوله ان اكلت طعاما حيث يصح نية التخصيص فيه لان
النكرة وقعت في موقع النفي فعمت فان قلت المصدر في ذكر الفعل
مذكور لغة وهو نكرة في موضع النفي فيصير عاما قلت المصدر الثابت
لغة هو الدال على الماهية لا على الافراد فالعموم للافراد دون الماهية
بخلاف قوله لا اكل اكلا فان اكلا نكرة في موضع النفي فيعم فيجوز تخصيصها
بالنية اعلم ان ايراد مسئلة الاكل من قبيل المقتضى على قول من شرط فيه
ان يكون امرا شرعيا مشكل لان افتقار الاكل الى الطعام لا يستفاد
من الشرع الا ان يقال المقتضى هو الذي يثبت لتصحيح الكلام شرعا او عقلا
لكن يتعذر الفرق بينه وبين المحذوف لان المقدر في المحذوف ثابت
عقلا كما في قوله واسئل القرية وكذا اذا قال انت طالق او طلقتك
ونوى الثلاث لا يصح هذا عطف على قوله حتى اذا قال وقال الشافعي
يقع ما نوى من الثلاث او الثنتين لان طالقا يدل على طلاق فيعمل نيته
كما لو صرح به ولو لم يحتمل العموم لما صح ايجاب الثلاث ونحن نقول نعم
ان طالقا يدل على المصدر الا ان دلالته على مصدر قائم بالموصوف ليصح
بناء الوصف عليه لا على مصدر قائم بالواصف وههنا وصفت المرأة بالطالقية
فتدل على طلاق قائم بها لا على طلاق قائم بالزوج وهو بمعنى التطليق انما
التطليق امر شرعي ثبت ضرورة ان اتصاف المرأة بالطلاق
يتوقف شرعا على تطليق الزوج اياها فيكون ثابتا بطريق الاقتضاء

فيتقدر بقدر الضرورة **فان قلت** هذا انما يصح في انت طالق دون
طلقتك فانه صريح في الدلالة على ثبوت التطليق من قبل الزوج **قلنا**
دلالته بحسب اللغة انما هي على مصدر ماض لا على مصدر حادث
في الحال فكان ينبغي ان يكون لغوا لعدم تحقق الطلاق في الزمان الماضي
الا ان الشرع اثبت لتصحيح هذا الكلام مصدرا اي طلاقا من قبل المتكلم في
الحال فصارت دلالته على هذا المصدر اقتضاء لا لغة بخلاف قوله طلقي نفسك
وانت باين حيث يصح نية الثلث فيهما اتفاقا على اختلاف التخريج اما عند
الشافعي فلكونه قائلا بعموم المقتضي **واما** عندنا فان طلقي نفسك مختصر من
افعلي فعل الطلاق فيكون الطلاق ثابتا لغة لا اقتضاء فيكون بمنزلة
الملفوظ فيصح حمله على الاقل وهو الواحد حقيقة وعلى الكل وهو الثلث مجازا
لانه فرد اعتباري وانه لم يكن عاما على ما عرفت من ان المصدر الثابت في ضمن
الفعل ليس بعام **فان قلت** لم لم يجز نية الثلث في المقتضي بهذا الاعتبار
لا باعتبار العموم **قلنا** لانه مجاز والمجاز صفة اللفظ والمقتضي ليس بلفظ **واما**
في قوله انت باين فصحت نية الثلاث لان البينونة على نوعين خفيفة
وغليظة فاذا نوى الثلث نوى ما يحتمله لفظه فصحت **فصل التنصيص
على الشيء باسمه العلم** والمراد به ما يدل على الذات لا على الصفة
سواء كان اسم جنس او اسم علم يدل على الخصوص عند البعض وهم الشافعي
والاشعرية وبعض الحنابلة لانه لو لم يكن يوجب ذلك لم يظهر للتخصيص
فائدة فيكون الحكم عما عداه منفيا ويقال له مفهوم المخالفة وهو ان
يكون حكم المسكوت عنه مخالفا للمنطوق وله شرائط عند القائلين
به وهي ان لا يظهر اولوية المسكوت عنه من المنطوق في الحكم الثابت
للمنطوق ولا مساواته للمنطوق في الحكم حتى لو ظهر اولوية المسكوت
عنه او مساواته له ثبت الحكم في المسكوت عنه بدلالة النص ورد في

في المنطوق ولا خرج المنطوق مخرج العادة نحو قوله تعالى وربائبكم
اللاتي في حجوركم فان العادة جرت على كون الربائب في حجورهم
فانه لا يدل على نفي الحكم عما عداه ولا يكون للكشف والمدح والذم
وغير ذلك ولا يكون المنطوق لسؤال او حادثة كما اذا سئل عن
وجوب الزكوة في الابل السائمة فقال بناء على السؤال ان في الابل
السائمة زكوة فوصفها بالسوم ههنا لا يدل على عدم وجوب الزكوة
عند عدم السوم كقوله عم الماء من الماء فهم الانصار منه عدم وجوب الاغتسال
في الاكسال لعدم الماء معنى الاكسال ان يجامع الرجل امرأته ولا ينزل المني
وهم كانوا اهل اللسان فلو لم يدل على الخصوص لما فهموا ذلك وعندنا
لا يقتضيه والا يلزم الكفر في قوله محمد رسول الله لانه يلزم منه ان غير محمد
ليس برسول الله **والقائل** ان يقول رسالة محمد عم مستلزمة لصدقه
وصدقه مستلزم لصحة نبوتهم لانه اخبر بها فيكون الملازمة المذكورة
ممنوعة سواء كان مقرونا بالعدد نحو قوله خمس من الفواسق يقتلن في
الحل والحرم فانه لا يدل على نفي الحكم عما عداه او لم يكن وفيه رد لقول عبد
الله البلخي من اصحابنا فانه قال اذا كان المنصوص مقرونا بالعدد يدل
على الحصر به لان في اثبات الحكم في غيره ابطالا للعدد المنصوص وذا
لا يجوز وجوابه ان الحكم في غير المنصوص انما ثبت بعلة النص لا بالنص
فلا يوجب ذلك ابطالا للعدد المنصوص وعلى هذا زاد المشايخ العتاق
والعفو عن القصاص والنذر على قوله عم ثلاث جدهن جد وهزلهن
جد النكاح والطلاق واليمين لان العتاق والعفو نظير الطلاق
لكونهما من الاسقاطات والنذر كاليمين **فان قلت** استدل اهل السنة
على رؤية الله تعالى بقوله تعالى كلا انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون اذ
الكفار خصوا بالحجب فلا يكون المؤمنون محجوبين وهذا عمل بمفهوم

اللغو- قلت التخصيص بالشيء لا يدل على نفي ما عداه عندنا وحيث
دل انما دل لامر خارج لا من قبل التخصيص فاستدلالهم بهذه الآية
من حيث ان كونهم محجوبين عقوبة لهم فيكون اهل الجنة بخلافه والا
لا يكون الحجب في الكفار عقوبة لاستواء الفريقين في الحجب كذا قاله
العلامة النسفي ويمكن ان يقال قول العلماء التخصيص في الرؤية
يوجب نفي الحكم عما عداه كما قال صاحب الهداية قوله في الكتاب جاز الوضوء
من الجانب الآخر اشارة الى انه يتنجس موضع الوقوع من هذا
القبيل حيث يعلم انه لو لم يكن للنفي لما كان للتخصيص فائدة اذ الكلام
فيما اذا لم يدرك فائدة اخرى بخلاف كلام الرسول عم فانه اوتي جوامع
الكلم فلعله قصد فائدة لم تدركها لان النص لم يتناوله اي ما وراء المنصوص
فكيف يوجب نفيا او اثباتا اي لا يمكن ان يثبت فيه الحكم بالنفي ولا
بالاثبات واما الجواب عن قولهم لو لم يوجب ذلك لم يظهر للتخصيص
فائدة فنقول فائدته ان يتأمل المجتهد في علة النص فيثبت في غيره
لينال درجة الاجتهاد والاستدلال منهم اي من الانصار بحرف
الاستغراق هذا جواب عن كلام الخصم يعني استدلالهم على انحصار الحكم
على الماء بلام المعرفة المستغرقة للجنس عند عدم المعهود ولا بدلالة
التخصيص وقد ورد في بعض الروايات انما الماء من الماء فان ذلك
يوجب الحصر اتفاقا وعندنا هو كذلك اي هذا الكلام موجب للاستغراق
والانحصار على معنى جميع الاغتسالات من المني فيما يتعلق بعين الماء
اي في الغسل الذي يتعلق بالمني وقضاء الشهوة اذ لا يمكن القول
بانحصار الغسل في وجود الماء لاجماع المسلمين على وجوب الغسل
على الحائض والنفساء فعلى هذا ينبغي ان لا يجب الاغتسال بالاكسال
غير ان الماء يثبت مرة عيانا وطورا يعني مرة اخرى دلالة يعني في صورة

الاكسال الماء موجود تقديرا لان التقاء الختانين لما كان سببا لنزول
الماء كان دليلا عليه فاقيم مقامه والحكم اذا اضيف الى مسمى بوصف خاص
اي الى موصوف بوصف خاص ببعض افراده بان يكون في نفسه
عاما فقيد بوصف مخصوص ببعض الافراد او علق بشرط كان دليلا
على نفيه اي نفي الحكم عند عدم الوصف او الشرط عند الشافعي فانه جعل
عدم الحكم مضافا الى عدم الشرط وعندنا عدمه هو العدم الاصلي الذي
قبل التعليق حتى لم يجوز هذا تفريع لقول الشافعي نكاح الامة عند
طول الحرة ونكاح الامة الكتابية لفوات الشرط والوصف المذكورين
في النص وهو قوله تعالى ومن لم يستطع منكم طولا ان ينكح المحصنات
المؤمنات فمن ما ملكت ايمانكم من فتياتكم المؤمنات يعني من لم
يملك زيادة في المال يملك بها نكاح الحرة فلينكح مملوكة من الاماء
المؤمنات فالله تعالى لما علق جواز نكاح الامة المؤمنة بعدم طول
الحرة وقيد الفتيات بالمؤمنات اوجب عدم جواز نكاح الامة
المؤمنة عند وجود طول الحرة وعدم نكاح الامة الكتابية لفوات
الوصف حاصلا اي حاصل ما قاله الشافعي انه الحق الوصف بالشرط
في كونه موجبا لعدم الحكم عند عدمه لان الحكم يتوقف على الوصف كما
يتوقف على الشرط مثلا قوله انت طالق علة لوقوع الطلاق في الحال
لولا قوله ان دخلت الدار فلما تعلق الحكم بالدخول كان الدخول
شرطا كذا قوله انت طالق ان دخلت الدار راكبة مثبت للحكم عند
الدخول لولا قوله راكبة فظهر اثر المنع للوصف كما ظهر للشرط واعتبر
الشافعي التعليق بالشرط عاملا في منع الحكم دون السبب فان قوله
ان دخلت الدار لا يؤثر في قوله انت طالق ولا يجعله معدوما بعد
ما صار موجودا وانما يؤثر في حكمه على معنى انه لولا التعليق لثبت

حكمه في الحال كما ان شرط الخيار اثر في حكم البيع وهو الملك دون
انعقاد السبب فاعتبره بالتعليق الحسي فان تعليق القنديل لا يؤثر
في ثقله الذي هو علة السقوط بالاعدام وانما يؤثر في حكمه وهو السقوط
حتى ابطل تعليق الطلاق والعتاق بالملك هذا نتيجة ما قاله الشافعي
من ان التعليق عامل في منع الحكم دون السبب مثاله ما لو قال لاجنبية
ان تزوجتك فانت طالق او قال لعبد الغير ان اشتريتك فانت
حر لا يقع الطلاق والعتاق عند التزوج والشراء لان قوله انت طالق
سبب وحكمه متاخر ولا بد للسبب من الملك في المحل واذا لم يوجد لغا
كما لو قال لاجنبية ان دخلت الدار فانت طالق وجوز الشافعي
هذا معطوف على قوله لو ابطل التكفير بالمال في كفارة اليمين بان اعتق
رقبة او اطعم عشرة مساكين او كساهم قبل الحنث لان اليمين سبب
الكفارة ولهذا يقال كفارة اليمين فيكون نفس وجوب الكفارة ثابتا
قبل الحنث لوجود سببه فيجوز اداؤه وقيد التكفير بالمال لان التكفير بالصوم
قبل الحنث لا يجوز عنده لان وجوب ادائه لا يغاير نفس وجوبه فاذا
تاخر وجوب الاداء الى زمان وجود الشرط علم ان الوجوب منتف
فلا يجوز الاداء قبل الوجوب بخلاف المال فانه جاز ان يتصف بالوجوب
فلا يثبت وجوب ادائه كالثمن المؤجل ولهذا لا يجوز تعجيل الصوم قبل
الشهر ويجوز تعجيل الزكوة قبل الحول **فان قلت** هذا ليس من التعليق
بالشرط في شيء **قلنا** اشار بهذا الى انه جاز في السبب والشرط مطلق
سواء وجد فيه صورة التعليق واداة الشرط اولا . الجواب عن قياسه
على خيار الشرط ان الشرط لم يدخل هناك على السبب بل دخل
على الحكم لان البيع لكونه من الاثبات لا يحتمل التعليق بالخطر لان
تعليق التمليك بالخطر قمار لانه لا يدري ايكون اولا والقياس

ان لا يجوز خيار الشرط لكن جوزه الشرع بخلاف القياس نظرا
لمن لا خبرة له في المعاملات فجعلنا الشرط داخلا في الحكم دون السبب
تقليلا للخطر لانه لو دخل على السبب لتعلق السبب والحكم جميعا
بخلاف الطلاق والعتاق فانهما من قبيل الاسقاطات يحتملان
التعليق فجعلنا الشرط داخلا على السبب ليكون التعليق كاملا
وعن قياسه على تعليق القنديل ان التعليق لا يصلح في الموجود
وانما يتعلق بشيء معدوم يتصور وجوده لان تعليق الشيء بالشيء
يكون لابتداء وجوده عند وجود الشرط وههنا القنديل موجود
فلا يكون التعليق لابتداء وجوده بل يكون نقلا من مكان الى مكان
وفرق بين المالي والبدني بطل فان الاداء جائز في المالي والبدني
جميعا وان تاخر وجوب الاداء كالمسافر اذا صام في شهر رمضان
وفي حقوق العباد الواجب للعبد مال لا فعل ولهذا لو ظفر
بجنس حقه فاستوفى تم الاستيفاء وان لم يوجد الاداء فاما حقوق
الله فواجبة بطريق العبادة ونفس المال ليس بعبادة وانما العبادة
اسم لعمل يباشره العبد بخلاف هوى النفس لابتغاء مرضاة
الله وفي هذا المالي والبدني سواء كذا قاله شمس الائمة وعندنا
المعلق بالشرط لا ينعقد سببا لان الايجاب وهو قوله انت طالق
لا يوجد الا بركنه وهو ان يكون صادرا عن اهله ولا يثبت الا في محل
وهو الملك وههنا اي في تعليق الطلاق والعتاق بالملك الشرط
حال بينه وبين المحل لان الشرط تصرف من المتكلم ويؤثر فيما فيه اختيار
المتكلم وهو التطليق دون وقوع الطلاق لانه جرى بعد التطليق
ويجعل الشرط مانعا من وصول التطليق الى المحل فبقي غير مضاف
اليه وبدون الاتصال بالمحل لا ينعقد سببا **فان قلت** لما لم يصل

الى المحل كان ينبغي ان يلغو قوله ان تزوجتك فانت طالق كما اذا
قال لاجنبية انت طالق قلت لما كان الشرط مرجو الوصول جعل كلاما
صحيحا صالحا لان يكون سببا حتى لو علق بشرط لا يرجى الوقوف
على وجوده لغا مثل انت طالق ان شاء الله ولقائل ان يقول يشكل
تعليق الطلاق والعتاق بالملك لما روي عن عبد الله بن عمرو بن العاص
انه خطب امرأة فابوا ان يزوجوها الا بزيادة صداق فقال ان
تزوجتها فهي طالق ثلاثا وبلغ ذلك رسول الله ع م فقال لا طلاق قبل
النكاح فان الحديث مفسر لا يقبل التأويل فلا بد ان يبين نسخه
او عدم صحته اعلم ان الشافعي خالفنا في اربعة مواضع في ان الوصف
عنده كالشرط وعندنا لا وفي ان عمل الشرط عندنا في منع السبب
وعنده في منع الحكم وفي ان عدم الحكم مبقي على العدم الاصلي [illegible]
لا اثر لعدم الشرط فيه عندنا وعنده عدم الشرط موجب لعدم
الحكم وثمرة الخلاف تظهر في ان هذا العدم لا يكون حكما شرعيا ولا يجوز
تعديته بالقياس عندنا وعنده يجوز وفي ان السبب لا ينعقد سببا عند
الشرط عندنا وعنده وعن هذا قيل المعلق بالشرط كالمنجز عند وجوده و
يتعلق في الحال فان قلت اذا علق العاقل طلاق امرأته بالدخول ثم
جن فدخلت الدار تطلق ولو تنجز في هذه الحالة لا يقع قلنا انما لا يصح
تنجيزه لعدم اعتبار كلامه وما قلناه انه تنجيز يكون في كلام صحيح شرعا
فيراعى وجود المحل عند وجود الشرط والمطلق وهو ما لم يكن موصوفا
بصفة على حدة كرقبة يحمل على المقيد وان كانا في الحادثتين او في حادثة
واحدة كما حمل قوله ع م في خمس من الابل السائمة زكوة عند الشافعي
زكوة على قوله ع م في خمس من الابل ج
لان المطلق ساكت كالمجمل والمقيد ناطق كالمفسر فكان المقيد
اولى اعلم انهما اما ان يردا في السبب والشرط او يردا في الحكم

فحينئذ اما ان يتحد الحكم والحادثة او يتعددا او يتحد الحكم ويتعدد الحادثة
او بالعكس وهذه خمسة اقسام قسم منها يجب الحمل بالاتفاق وهو
ما اذا كانا في حكم واحد في حادثة واحدة وقسم لا يجب الحمل فيه بالاتفاق
وهو ما اذا كانا متعددتين واما الثلاثة اي الباقية فمختلف فيها ففي القسم
الاول وهو ورد في غير الحكم ذهب بعض اصحابنا الى وجوب الحمل
وذهب اكثر اصحابنا الى امتناعه وهو مختار المص وفي القسم الاخير
وهو ما يتعدد الحكم دون الحادثة ذهب بعض الشافعي الى الحمل فيه ايضا
وفي عكسه اتفقت الحنفية على امتناع الحمل والشافعية على وجوبه
فان قلت على ما ذكرت من المذاهب يلزم ان يكون في كلام
المص تسامح لانه قال وان كانا في حادثتين وهو ليس على اطلاقه
على ما ذكرت بل اذا لم يكن الحكم متعددا قلت تمثيله بقوله مثل كفارة
القتل فانه مقيدة بالايمان بقوله تع فتحرير رقبة مؤمنة وسائر
الكفارات ككفارة الظهار واليمين فان الرقبة فيها غير مقيدة بالايمان
قد يشير الى اتحاد الحكم لان قيد الايمان هذا تعليل من قال بالحمل
في الحادثتين بالقياس زيادة وصف يجري مجرى الشرط فيجب النفي
عند عدمه اي نفي الحكم عند عدم الوصف في المنصوص اي كفارة
القتل لما مر من اصله وفي نظيره من الكفارات لانها جنس واحد
من حيث ان كل تحرير اي رقبة في تكفير مشروع للتبري والزجر كما جعل تقييد
الايدي بالمرافق في الوضوء تقييدا في التيمم لانهما نظيران في كونهما طهارة
والطعام في اليمين لم يثبت في القتل هذا اشارة الى سؤال يرد على
الشافعي وهو ان الطعام لم لم يثبت في كفارة القتل حملا لها على كفارة
اليمين والكل جنس واحد فاجاب لان التفاوت ثابت باسم العلم وهو
عشرة مساكين وهو اي التنصيص باسم العلم لا يوجب الا الوجود اي

وجود الطعام عند وجود عشرة مساكين ولا يوجب عدم الطعام
عند عدمه لان التنصيص باسم العلم ليس بقيد حتى يلزم من انتفائه
انتفاء الحكم ويكون وجوده يوجب الحكم ولا تعرض فيه للعدم عند العدم
واذا لم يثبت العدم في محل المنصوص لا يمكن تعديته الى غيره لان
تعدية المعدوم محال خص الطعام باليمين لان طعام الظهار ثابت في
النقل في احد قولي الشافعي وعندنا لا يحمل المطلق على المقيد وان كانا
في حادثة وهذا يشير الى انه لا يحمل في الحادثتين بالطريق الاولى لامكان
العمل بهما اذا كانا في حادثتين لجواز ان يكون التوسعة مقصودة
في حادثة والتضييق في اخرى وكذا اذا كانا في حادثة بعد ان يكونا
في حكمين لجواز ان يكون التشديد مقصودا في حكم والتسهيل في آخر الا ان
يكونا في حكم واحد استثناء من قوله لا يحمل المطلق يعني يحمل المطلق
على المقيد عندنا اذا كانا في حكم واحد وحادثة واحدة لان العمل بهما
غير ممكن فيجب الحمل ضرورة مثل صوم كفارة اليمين ورد فيه فصيام
ثلاثة ايام وورد فيه نص مقيد وهو قراءة ابن مسعود فصيام
ثلاثة ايام متتابعات لان الحكم وهو الصوم لا يقبل وصفين متضادين
التتابع وعدمه فاذا ثبت تقييده بطل اطلاقه حملا على المقيد وقراءة
ابن مسعود مشهورة حتى جازت الزيادة بها في كتاب الله فان قلت
كيف قال المص متضادين والمتضادان الامران الوجوديان المتعاقبان
على موضع واحد قلت اراد من المتضادين المتقابلين مجازا من قبيل
ذكر الخاص وارادة العام فان قلت كيف قال انه قراءة ابن مسعود
وقد شرط في القرآن التواتر قلت يحتمل انه كان قرآنا انساه الله على
القلوب نسخا للتلاوة وابقاء للحكم سوى قلب ابن مسعود في صدقة
الفطر ورد النصان وهو قوله عم ادوا عن كل عبد وحر وقوله عم

ادوا عن كل عبد وحر مسلمين في السبب ولا مزاحمة في الاسباب
اذ يجوز ان يكون للشيء الواحد اسباب متعددة كالملك فانه يثبت
بالبيع والهبة وغيرها فوجب الجمع بين النصين والعمل بكل منهما من جمل
فان قلت اذا لم يحمل المطلق على المقيد ادى الى الغاء المقيد فان
حكمه يفهم من المطلق فما الفائدة في ايراده قلت الفائدة فيه ان يكون
المقيد فيه دليلا على الاستحباب ولقائل ان يقول فعلى هذا ينبغي ان
لا يحمل المطلق في صوم كفارة اليمين على المقيد بالتتابع لان العمل بهما
ممكن وفائدة القيد اظهار كون التتابع مستحبا ولا نم ان القيد بمعنى
الشرط هذا جواب عن الشافعي يعني ان قوله التقييد بالوصف بمنزلة
التعليق بالشرط غير مسلم على الاطلاق لان الصفة قد تكون علة وقد تكون
اتفاقية فلا بد من اقامة الدليل على ان القيد المتنازع فيه بمعنى الشرط
ولئن كان اي ولئن سلمنا ان هذا القيد بمعنى الشرط فلا نم انه يوجب
النفي اي يوجب عدم الحكم عند عدمه لان محل النزاع الشرط النحوي
وهو ما دخل عليه شيء من الادوات المخصوصة الدالة على سببية الاول
للثاني لا الشرط العرفي وهو ما يتوقف عليه وجود الشيء سواء كان
داخلا او خارجا ولا الشرط على ما اصطلح عليه المتكلمون وهو ما يتوقف
عليه الشيء ولا يكون داخلا ولا مؤثرا وظاهر ان الشرط النحوي لا يلزم
ان يكون موقوفا عليه في وجوده نحو ان دخلت الدار فانت طالق فعند انتفاء
الدخول يمكن ان يقع الطلاق ولانها اعلى درجة الوصف ان يكون
علة وهي اعلى من الشرط لان وجوب الحكم مضاف الى العلة دون
الشرط ولا تاثير للعلة في عدم الحكم فكيف للشرط ولان العدم
ليس بحكم شرعي لان الحكم الشرعي ما يكون ثبوته بورود الشرع
والعدم متحقق قبل الشرع فلا يكون حكما شرعيا فلا يمكن تعديته

الى غيره فيقتصر عدم الحكم لعدم القيد على مورد النص فى مثل كفارة
القتل ولئن كان اى ولئن سلمنا انه يمكن تعديته فلا نم الاستدلال
فانما يصح الاستدلال به على غيره لو صحت المماثلة بين الاصل والفرع
وليس كذلك اى لا مماثلة بين المطلق والمقيد فى السبب والحكم
اما الاول فلان السبب فى المقيس عليه هو القتل فان القتل
اعظم الكبائر وكذلك اليمين والظهار فان قلت لا نم ان القتل
الخطأ اعظم من الظهار واليمين قلت الكفارة تجب بالقتل العمد
واليمين الغموس عندك والقتل العمد اعظم منه ولما ثبت
التفاوت بينهما ثبت بين القتل الخطأ واليمين المعقودة
وللقائل ان يقول لا نم ان القتل العمد اعظم من الغموس ولئن سلم
فلا نم من لزوم التفاوت بينهما التفاوت بين القتل الخطأ واليمين
المعقودة على ان قوله عم خمس من الكبائر وعد منها القتل من غير
فصل يدل على انه ليس باعظم واما الثاني فلا نم حكم القتل وجوب
التحرير والصوم على الترتيب مقتصرا عليهما وحكم اليمين التخيير
فى الاشياء الثلاثة مع النقل الى الصوم عند العجز وحكم الظهار
وجوب التحرير والصوم والاطعام ومع وجود الفارق يبطل القياس
واما قيد الاسامة هذا جواب عما يرد نقضا علينا وهو انكم جعلتم قيد
الاسامة نافيا لوجوب الزكوة فى غير الاسائمة وجعلتم المطلق وهو
قوله عم فى خمس من الابل زكوة على المقيد وهو قوله عم فى خمس من
الابل السائمة زكوة والعدالة فى قوله تعالى واشهدوا ذوى
عدل منكم جعلتم نافيا لاطلاق قوله تعالى فاستشهدوا شهيدين
من رجالكم فلم يوجب النفى اى نفى الجواز بدون المقيد لكن
السنة المعروفة فى ابطال الزكوة عن العوامل والحوامل

وهو قوله عم ليس فى العوامل والحوامل ولا فى البقرة المثيرة صدقة
اى زكوة اوجب نسخ الاطلاق اى اطلاق قوله عم فى خمس من الابل
شاة والامر بالتبيين فى نبأ الفاسق اى خبره وهو قوله تعالى يا ايها الذين
آمنوا ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا اى اطلبوا بيان الامر وانكشاف
الحقيقة فلا تعتمدوا على قوله اوجب نسخ الاطلاق اى اطلاق قوله تعالى
واستشهدوا شهيدين من رجالكم فان قلت ان اراد من النسخ ما هو المصطلح
فذلك يقتضى تاخير الناسخ وذلك غير معلوم وان اراد غيره فليس بمعهود
قلت ان اردت انه غير معلوم لكم فسلم فجهالتكم لا يضرنا وان اردت انه غير
معلوم مطلقا فممنوع لان علمائنا ذكروا قاطبة فى كتبهم انه منسوخ
فدل ذلك الدليلين على الآخر فان المطلق والمقيد لما تعارضا رجح المقيد
بالسنة المعروفة وقيل ان القران فى النظم اى الجمع بين الكلامين بحرف
الواو يوجب القران فى الحكم لان رعاية التناسب بين الجمل شرط
حتى لا يقال زيد منطلق وكم الخليفة فى غاية الطول فلا يجب الزكوة على
الصبى لاقترانها بالصلوة فى قوله تعالى اقيموا الصلوة وآتوا الزكوة تحقيقا
للمساواة فى الحكم لان الواو للعطف وموجبه الاشتراك وانه يقتضى
التسوية واعتبروا اى قاسوا الجملة التامة بالجملة الناقصة نحو ان دخلت
الدار فانت طالق وزينب فانه يشارك المعطوف عليه فى الخبر والحكم
وقلنا ان عطف الجملة على الجملة لا يوجب الشركة لان الشركة انما وجبت
فى الجملة الناقصة لافتقارها اى الناقصة الى ما تتم به وهو الخبر لا لنفس
العطف قوله لان الشركة تعليل المقدر تقديره ولا يشكل بما قلنا بالجملة
الناقصة لان الشركة فيها باعتبار الافتقار فاذا تم المعطوف بنفسه
لم يوجب الشركة الا فيما يفتقر اليه نحو قوله ان دخلت الدار فانت طالق
وعبدى حر وهذه الجملة وان كانت تامة ايقاعا لكنها ناقصة تعليقا

اى انهم عرفوا تاخيره او فنقول المراد من النسخ ههنا
غير المصطلح وهو ترجيح احدهما

لانه عرف بدلالة الحال ان غرضه تعليق العتق بالشرط ولم يذكر
شرطا على حدة فصار زنا قصا من حيث الغرض بخلاف قوله ان دخلت الدار
فانت طالق وزينب طالق طلقت زينب في الحال لانه كلام تام لا يحتاج
الى الاشتراك في التعليق اذ لو كان غرضه الشركة لاقتصر على قوله وزينب
فاذا افرد بالخبر دل على ان مراده التنجيز. والعام اذا خرج مخرج الجزاء
يعني العام اذا انقل في النص مع سببه يكون جزاء لسبب منقول معه كما
روى ان ماعزا زنى فرجم ورسول الله سهى فسجد او مخرج الجواب
لفظ عام
يقول من دعي الى الغداء فقال ان تغذيت فعبدي حر ولم يزد عليه
اي على قدر الجواب او لم يستقل بنفسه اي لم يفد منفردا هذا معطوف
على مقدر تقدير الكلام او خرج العام مخرج الجواب واستقل الجواب
بنفسه او لم يستقل كما اذا قال لاخ اليس لي عليك الف فقال
بلى يختص العام بسببه اتفاقا اما في الصورة الاولى فلان المتقدم سبب
وجوبه فيتعلق به ضرورة تعذر الاثر بلا مؤثر واما في الثانية فلان
كلامه مبني على كلام الداعي فكانه قال ان تغديت الغداء الذي دعوتني
اليه فيختص به واما في الثالثة فلانه لما يفد ما لم يرتبط بما قبله من السبب
صار كبعض الكلام وان زاد المتكلم الكلام على قدر الجواب لا يختص
بالسبب ويصير مبتديا بكسر الدال اي مبتديا كلاما آخر غير متعلق بما قبله
كما اذا قال في جواب الداعي الى الغداء ان تغديت اليوم فعبدي حر فانه
العام لا يختص بالسبب بل يتناوله وغيره يعني اذا تغدى في ذلك اليوم
في اي وقت كان يحنث ولو نوى به الجواب صدق ديانة لانه مع الزيادة
يحتمل الجواب ولا يصدق قضاء لانه خلاف الظاهر وفيه تخفيف حتى لا تلغى
الزيادة وهو ذكر اليوم وفي الغاء كلامه فساد لا يخفى فان قلت في رعاية
الزيادة فلم رجحتم رعاية الزيادة قلت رعاية المنطوق اولى من رعاية

الغاء رد دلالة الحال وهو كون الخطاب مختصا بالسؤال
وفي رعاية الدلالة الحال الغاء الزيادة ح

الدلالة لانه اقوى خلافا للبعض وهو قول مالك والشافعي وزفر فعندهم
يتقيد بالغداء المدعو اليه كما اذا لم يزد لان الجواب ان جعل عاما لا يطابق
السؤال قلنا لا نم وقد زاد النبي عم حين سئل عن التوضي بماء البحر هو
الطهور ماؤه والحل ميتته اعلم ان اطلاق المص لفظ العام على الاقسام
الاربعة مشكل لان نحو رجم ليس بعام لكونه نكرة في سياق الاثبات
وكذا نحو بلى وما قيل انه عام من حيث الاسباب لان قوله فرجم لو ينقل
بسببه لاحتمل انه رجم بردته او قتل بغير حق وكذا قوله نعم وبلى يحتمل
ان يكون جوابا لانواع الكلام فمردود لان دلالته عليها بالاقتضاء ولا
عموم له وح لا يصح تخصيص بعض الاسباب والاشبه في الجواب ان
يقال انه من باب التغليب لان الاختلاف في العام والمطلق لما كان
واحدا اطلق لفظ العام تغليبا على ان المطلق عام عند الخصم او اراد
بالعام المعنى الذي يشملهما وهو عدم التعيين مجازا وقيل الكلام
اي العام والمطلق
المذكور للمدح كقوله تعالى ان الابرار لفي نعيم او الذم كقوله تعالى والذين
يكنزون الذهب والفضة لا عموم له وان كان اللفظ عاما فلا يستدل
بها على وجوب الزكوة في الحلي وقالوا القصد في ذلك المدح او الذم
لا العموم وعندنا هذا فاسد لان اللفظ دال على العموم وليس دلالته
على المدح والذم مانعة عن دلالته على العموم اذ لا منافاة بينهما وقيل
الجمع المضاف اي المنسوب الى جماعة حكمه حقيقة الجماعة في حق كل
فرد وهذا منقول عن زفر فانه زعم ان حقيقة الكلام هذا لان المضاف
الى جماعة مضاف الى كل منهم كقوله تعالى خذ من اموالهم صدقة فان
الصدقة تؤخذ من اموال كل منهم اذا وجد شرائطها وعندنا يقتضي
مقابلة الاحاد بالاحاد كما قال الله تعالى يجعلون اصابعهم في آذانهم
والمراد ان كل واحد جعل اصبعه في اذنه لا في آذان الجماعة حتى

اذا قال لامرأتيه ان ولدتما ولدين فانتما طالقان فولدت كل واحدة
منهما ولدا طلقتا ولا يشترط ولادة كل واحدة منهما ولدين وعند
زفر لا تطلقان حتى ولدت كل منهما ولدين وقيل الامر بالشيء
يقتضي النهي عن ضده وحدا كان او غيره لان الامر بالشيء لطلب
وجود ذلك الشيء ولا وجود لذلك الشيء مع الاشتغال بضده
فيكون الامر بالشيء نهيا عن الاضداد لوقوع النكرة في موضع النفي
فصار كون الامر نهيا عن ضده عن ضرورات حكم وجود المأمور به
والنهي عن الشيء يكون امرا بضده اذا كان له ضد واحد كالحركة والسكون
فان الامتناع عن الحركة لا يتأتى الا باتيان السكون فيكون امرا به
واذا كان له اضداد لا يكون امرا بالاضداد لوقوع النكرة في موضع
الاثبات ويمكن ان يجعل امرا بالواحد منها غير معين والامر قد يثبت
في المجهول كما في احد انواع الكفارات وقال بعض اصحاب الشافعية
لا حكم له في ضده وعندنا الامر بالشيء يقتضي كراهة ضده والنهي
عن الشيء يقتضي ان يكون ضده في معنى سنة واجبة اي مؤكدة قريبة
الى الواجب ليس المراد من الاقتضاء في الموضعين جعل غير المنطوق منطوقا
اذ لا توقف لصحة المنطوق عليه اذ يصح الامر بدون ادراج معنى النهي
في الضد وكذا يصح النهي بدون ادراج معنى الامر في الضد ولما كان
الثبوت في الضد ضرورة لا مقصودا سمي اقتضاء للشبهة بالاقتضاء
المصطلح في نفس الثبوت ضرورة فيثبت ادنى درجات النهي وهو الكراهة
اعترض عليه صاحب الميزان الامام السيوطي بان ترك الصلوة حرام يعاقب عليه والمكروه
لا يعاقب عليه فلا يكون الامر بالشيء مقتضيا كراهة ضده اجاب عنه المصنف
بقوله وفائدة هذا الاصل وهو ان الامر بالشيء يقتضي كراهة ضده
ان التحريم الثابت في ضد المأمور به اذا لم يكن مقصودا بالامر

لا يعتبر الا من حيث يفوت الامر اي المأمور به بسبب الاشتغال بالضد
والتفويت حرام فاذا لم يفوته اي لم يفوت الاشتغال بالضد المأمور به
كان الاشتغال بالضد مكروها ولا يحرم كالامر بالقيام الى الركعة الثانية
ليس نهيا عن القعود قصدا حتى اذا قعد ثم قام لم تفسد صلوته بنفس
القعود لانه لم يفت به المأمور به وهو القيام لكنه يكره القعود لاستلزامه
تاخير الواجب فاذا فات القيام المأمور به يكون القعود حراما فعلى مذهب
الجصاص يجب ان يكون القعود حراما مطلقا سواء اتى بالقيام بعد القعود
او لم يأت فيندفع قول صاحب الميزان لان ترك الصلوة مفوت للمأمور به
فيكون حراما واذا لم يفوته يكون مكروها والمعاقبة ههنا ليس باعتبار
فعل العبد الذي هو مكروه بل باعتبار ترك المأمور به الذي هو حرام فان
الشيء قد يكون مكروها باعتبار ويعاقب عليه باعتبار آخر فانه اذا ضاق
وقت العصر فتركها المكلف وعقد صلوة اخرى ففعل هذه الصلوة
مكروه والمصلي يعاقب على ترك الفرض لا على فعل هذه الصلوة
اعلم ان الامر اما مطلق عن الوقت او مقيد به وهو اما مضيق او موسع
والمضيق يحرم ضده بالاتفاق كالصلوة في آخر الوقت والموسع لا يحرم
ضده بالاتفاق كالصلوة في اول وقتها لكن التحريم في المضيق ليس
بمضاف الى الامر عند فخر الاسلام بل هو مضاف الى التفويت لان الامر
لما لم يكن موضوعا له لا يكون مقصودا به فلا يفيده بخلاف التفويت لانه
لكونه مخالفا للشرع حرام فيصح اثبات التحريم به وبهذا تبين الفرق
بين قول الجصاص ومختار فخر الاسلام فانه جعل التحريم مضافا
الى التفويت فما لم يكن تفويتا لا يفيده وانما يقتضي الكراهة والجصاص
يجعله مضافا الى نفس الامر وهو لا يصلح لذلك واما الامر المطلق
فلما كان على الفور عند الجصاص جعل ضده نهيا لان الاشتغال

بالضد يفوت المأمور به لا محالة وعندنا لما كان على التراخي لم يجعل
كذلك ولهذا اى لان النهى يقتضى سنية الضد قلنا ان المحرم
لما نهى عن لبس المخيط بقوله عم لا يلبس المحرم القبا ولا القميص
ولا السراويل الحديث كان من السنة لبس الازار والرداء لانه
لما نهى عن لبس المخيط كان مأمورا به بلبس غير المخيط فيثبت به سنية
لبسهما لانهما ادنى ما يقع به الكفاية عن لبس المخيط فان قلت
السنية لا يثبت الا بالنقل الا بالنقل لا ببيان كون الشئ ادنى
قلت ليس المراد من كون الضد سنة ان يكون قولا او فعلا مرويا عن
النبى عم بل المراد به ان يفعل بلا ترك كالسنة المؤكدة نظرا الى كونه
ضد المنهى عنه ومحصلا للمط ولهذا اى لان الامر بالشئ يوجب
كراهة ضده اذا لم يكن مفوتا لا تحريم قال ابو يوسف ان من سجد
على مكان نجس لم تفسد صلوته لانه اى السجود على مكان نجس
غير مقصود بالنهى لان النهى عنه ثابت بالامر بالسجود على مكان طاهر
وهو قوله تع فاسجدوا والمراد منه السجود على مكان طاهر بالاجماع وهذا
معنى قوله انما المأمور به فعل السجود على مكان طاهر والسجود على مكان
نجس لا يوجب فوات المأمور به فاذا اعادها على مكان طاهر جاز عنده
فيكون مكروها لا مفسدا وقالا الساجد على النجس بمنزلة الحامل له
اى للنجس لانه اذا سجد على النجس صار مكان صفته صفة لوجهه فيكون
بمنزلة الحامل والتطهير عن حمل النجاسة فرض دائم في جميع اجزاء الصلوة
بدلالة قوله تع وثيابك فطهر اى للصلوة فيصير ضده مفوتا للفرض
كما في الصوم اى كما ان الكف عن قضاء الشهوة فرض في الصوم والصوم
يفوت بالاكل في جزء من وقته وكذلك الكف عن حمل النجاسة فيصير
فائتا بالسجود على مكان نجس فتفسد صلوته **فصل** المشروعات

على نوعين المشروع ما جعله الله شريعة لعباده اى طريقة يسلكونها
عزيمة بالجر بدل الكل من الكل وبالرفع خبر مبتدأ محذوف وهو اسم
لما هو اصل منها اى من المشروعات المراد به ما ثبت ابتداء باثبات
الشارع حقا له غير متعلق بالعوارض هذا بيان لاصالتها لانه قد
ويدخل في التعريف ما يتعلق بالفعل كالعبادات وما يتعلق بالترك
كالمحرمات **اعلم** اعلم ان انحصارها على نوعين مذهب فخر الاسلام ومتابعه
المص ومن الاصوليين من لم يجعلها منحصرة فيهما وقالوا العزيمة ما لزم
العباد بايجاد الله كالعبادات والرخصة ما وسع على المكلف فعله لعذر
مع قيام السبب المحرم فخرج الندب والكراهة عن العزيمة من غير
دخولهما في الرخصة وهى اى العزيمة اربعة انواع وجه الحصر ان العزيمة
لا يخلو من ان يكفر جاحده اولا الاول هو الفرض والثاني لا يخلو من ان
يعاقب بتركه اولا والاول هو الواجب والثاني لا يخلو من ان يستحق
تاركه الملامة اولا والاول هو السنة والثاني هو النفل **فان قلت**
يخرج عن هذا الحصر الحرام والمكروه والمباح **قلت** الحرام داخل
في الفرض او في الواجب لان الحرام ان ثبت تركه بدليل قطعي فهو
فرض كشرب الخمر او ظنى فهو واجب كترك اللعب بالشطرنج والمكروه
داخل تحت السنة لان تركه سنة والمباح داخل في النفل فريضة وهى
ما لا يحتمل زيادة ولا نقصانا لكونها مكتوبة في اللوح المحفوظ على وجه
لا يحتمل التغير الى زيادة ونقصان ثبت بدليل لا شبهة فيه اى دليل قطعي
ما بمعنى شئ والجملتان صفتان لما وهذا التعريف ليس بمانع لشموله
بعض النوافل والمباحات الثابتين بدليل لا شبهة فيه كقوله تع فكاتبوهم
ان علمتم فيهم خيرا فاذا قضيت الصلوة فانتشروا فاذا حللتم فاصطادوا
والمختار في تعريفه انه الحكم الذى ثبت بدليل قطعي استحق تاركه تركا كليا

بلا عذر عقابا كالايمان والاركان الاربعة وهي الصلوة والزكوة والحج
والصوم وحكمه اي حكم الفرض اللزوم علما اي يجب حصول العلم القطعي
بثبوته وتصديقا بالقلب اي يجب اعتقاد حقيته وليس هذا بتفسير لقوله
علما اذ لا يحصل التصديق بنفس العلم وعملا بالبدن اي يجب عمله بالبدن
حتى يكفر بسكون الكاف اي ينسب الى الكفر من انكره اذا دعاه كافرا جاحده
ويفسق تاركه بلا عذر احترز به عن الاكراه الا ان يكون تاركا على وجه
الاستخفاف فح يكفر لان الاستخفاف بالشرايع كفر والواجب وهو ما ثبت
بدليل فيه شبهة كصدقة الفطر والاضحية وتعيين الفاتحة فان كلا منها ثبت
بخبر الواحد وحكمه اللزوم عملا اي يجب اقامته كاقامة الفرض لا علما على
اليقين اي لا يجب اعتقاد لزومه قطعا حتى لا يكفر جاحده ويفسق
تاركه الا اذا استخف باخبار الآحاد بان لا يرى العمل بها واجبا واما
متاولا فلا يعني اذا ترك لمعنى ادى اجتهاده اليه بان قال هذا الخبر غريب
او ضعيف او مستنكر او مخالف للكتاب لا يفسق تاركه لان التاويل
من سيرة السلف والمص لم يتعرض لما اذا تركه تهاونا بلا استخفاف ولا
تاول ذكر في الكشف الصحيح انه يفسق تاركه لا استخفافا ولا متاولا لان الدلائل
القطعية دلت على وجوب العمل بخبر الواحد فان قلت الواجب كما ثبت
بخبر الواحد يثبت بالمشهور وبالكتاب المأول فما وجه تخصيصه بخبر الواحد
قلت هذا حكم على الغالب فان عامة الواجبات تثبت به وجعل الشافعي
الفرض والواجب مترادفين لان الفرض لغة التقدير سواء كان مقطوعا
به او مظنونا جوابه معلوم لما ذكر وسنة وهي الطريقة المسلوكة في الدين
التي يطالب المكلف باقامتها من غير افتراض ولا وجوب احترز بقوله
يطالب عن النفل وبقوله من غير افتراض ولا وجوب عن الواجب والفرض
اهمل المص هذه القيود اعتمادا على فهمها مما ذكر في حكمها وهو قوله

وحكمها ان يطالب المرء باقامتها من غير افتراض ولا وجوب الا ان السنة
هذا استثناء منقطع بمعنى لكن من قوله وحكمها ان يطالب المرء بمعنى لكن
لفظ السنة عند الاطلاق قد تقع على سنة رسول الله وغيره من الصحابة
لانهم اعلام الدين وطريقتهم يكون طريقة مسلوكة في الدين وقد قال عم
عليكم بسنتي وسنة خلفائي الراشدين وقال الشافعي مطلقها طريق
النبي عم لانه هو المتبع على الاطلاق فلفظ السنة عند الاطلاق لا يحمل الا
سنته وما ذكروا من الحديث لا يلزمنا لانا لا ننكر جواز اطلاقها مع التقييد
وكلامنا في لفظ السنة مطلقا رجح صاحب الميزان هذا القول وهي
اي السنة نوعان سنة الهدى وهي التي اخذها لتكميل وتركها يستوجب
اساءة اي جزاء اساءة وهو اللوم والعتاب او يسمى الجزاء اساءة
لقوله تعالى وجزاء سيئة سيئة كالجماعة والاذان والاقامة حتى قال
محمد اذا اصر اهل مصر على ترك الاذان والاقامة امروا بهما وان
ابوا يقاتلون بالسلاح لان ترك ما هو من اعلام الدين استخفاف
وزوايد اي النوع الثاني من السنتين الزوايد وهي التي اخذها حسن
وتركها لا يستوجب اساءة وكراهة كسير النبي عم في لباسه وقيامه
وتطويل الركوع والسجود ونحوهما ونفل وهو ما يثاب المرء على فعله
من غير ايجاب ولا يعاقب على تركه وههنا كلام من وجهين احدهما انه
كان ينبغي ان يعرف النفل اولا ثم يذكر حكمه وانت ترى انه عرفه بحكمه وقد
عرفه بعضهم بانه هو العبادة المشروعة لنا لا علينا وبالقيد الاخير خرج
السنة لانها طريقة النبي عم وسبيلها الاحياء فكان حقا علينا فعوتبنا
على تركه ثم قال وحكمه ان يثاب على فعله ولا يذم على تركه وثانيهما كان
ينبغي ان يقول ولا يعاتب بالتاء او يقول ولا يذم على تركه كما قال
صاحب التقويم لانه يلزم من نفي العقاب نفي الذم ولا نفي العتاب

والزايد على الركعتين للمسافر نفل لهذا اى لاجل انه يثاب على فعله ولا يعاقب
على تركه فان قلت صوم المسافر يصدق عليه حكم النفل ولو اداه يقع فرضا
قلت المراد من الترك الترك مطلقا وصوم المسافر ليس كذلك لانه
لو ادرك عدة من ايام اخر ولم يقض يعاقب عليه ولم يكن نفلا فان قلت
الزيادة على الآيات الثلث فى القراءة فى صلوة تقع فرضا مع ان حد
النفل صادق عليه قلت لا نم انها قبل التحقق تقع فرضا بل هى نفل ولكنها
تنقلب فرضا بعد تحققها لدخولها تحت الامر بقوله فاقرؤا كانقلاب النافلة
فرضا بعد الشروع فيها وقال الشافعى لما شرع النفل على هذا الوصف وهو عدم
اللزوم وجب ان يبقى كذلك فلا يلزم بالشروع وحل تركه لان حقيقة الشئ
لا تتغير بالشروع ولو انه صار مؤديا للنفل لا مسقطا للواجب وقلنا
ان ما اداه وجب صيانته وحفظه من الابطال لان العمل صار حقا لله ولهذا
لو مات صار مثابا عليه ولا سبيل اليه اى الى حفظه الا بالزام الباقى فوجب
قبل التمام
الاتمام عليه ضرورة صيانة حق الغير ولان المؤدى لو نظر اليه يلزم الباقى
ولو نظر الى غير المؤدى لا يلزم لانه نفل كما قال الشافعى ورجح المؤدى
بانه موجود والباقى معدوم فان قلت ان كان المؤدى عبادة فلا حاجة
الى الزام الباقى وان لم يكن عبادة فلا وجه لكونه حقا لله تعالى ومسلما اليه قلت
انه عبادة لما تقدم ولئلا يلزم تركب الشئ من منافيه وانما لزم الباقى لكونه
شرطا لبقائه عبادة لا لكونه عبادة قال الله تعالى ولا تبطلوا اعمالكم
وعدم ابطاله بالزام الباقى لان المؤدى فصل من الصلوة على معنى انه
يعتبر مع غير صلوة فيكون عبادة من هذا الوجه ولكن باعتبار انه جزء
مما لا يتجزى لا حكم له بدون الاجزاء الباقية وكل جزء عبادة متعلقة
بما قبله وبما بعده ضرورة الاتحاد وجعل كل جزء تقدم عليه شرطا لانعقاده
عبادة ووجود الباقى شرطا لبقائه عبادة فان قلت الامتناع عن اداء

ابدا فلا يكون ابطالا لان الابطال فيما مضى من الافعال محال لانه عرض فكلما
وجد انقضى فلا يتصور فيه التغير بعد الانعدام ولكنه اذا امتنع فات عنه
وصف العبادة فلا يكون مضافا الى فعله كمسافر صلى الظهر لا يحل له ابطاله بل
يحل له اقامة الجمعة وبطلان الظهر يكون ضمنيا فلا يعتبر قلت الامتناع
عنه ابطال لانه لما اتى بما يناقض العبادة فسدت الاجزاء المتقدمة وابطالها
الظهر المؤداة غير منهى عنه لانه ابطله ليؤديه احسن منه كهادم المسجد
ليبنيه احسن منه والاعمال المتقدمة اعطى لها حكم الجواهر ولهذا ابطلها
الردة بالاجماع وهو اى الشروع فى النفل كالنذر فى كونه موجبا لمعنى
فى غيره اذ الجزء المؤدى بمنزلة المنذور من حيث ان كل واحد منهما حق
له تعالى اما المؤدى فلما ذكرنا واما المنذور فلانه صار لله تعالى تسمية لا فعلا وما
وقع لله تعالى فعلا اقوى مما صار له تسمية لانه لما صار له فعلا صار موجودا
مسلما الى صاحب الحق وما صار له تعالى تسمية لم يوجد بعد لان ايجابه بمنزلة
الوعد ثم لما وجب لصيانته اى لصيانة المنذور ابتداء الفعل الذى
هو اقوى الامرين فى الايجاب فلان يجب لصيانة ابتداء الفعل وهو المشروع
فيه هو اقوى الامرين فى الضرورة لله تعالى بقاؤه اى بقاء الفعل الذى
هو ادون الامرين اولى لان البقاء اسهل من الابتداء حتى اشترط الشهود
فى ابتداء النكاح دون بقائه ورخصة وهى اربعة انواع عرف ذلك
بالاستقراء او بقال اطلاق اسم الرخصة اما ان يكون بطريق الحقيقة
او المجاز وكل واحد منهما اما ان يكون له صفة الاولية فى اسم الرخصة
اولا فانقسم على اربعة بالضرورة نوعان من الحقيقة احدهما احق
من الآخر يجوز ان يكون احق افعل تفضيل من حق الشئ اذا ثبت
اى احدهما فى كونه حقيقة اقوى من الآخر كذا قال الشارح ولقائل ان يقول
كون الشئ حقيقة فى معنى لا يقبل التشكيك حتى يكون اقوى

اى جاز النكاح بشهادة الاعمى واذا شهد بعده لا تقبل شهادته

والاولى ان يجعل مزحق لك ان تفعل كذا اي انت خليق به يعني اطلاق
اسم الرخصة على احدهما انسب من الآخر والتسمية توصف بالمناسبة وغيرها
وانما كان انسب لان الرخصة بمقابلة العزيمة فمهما كانت العزيمة اقوى
كانت الرخصة اقوى ونوعان من المجاز احدهما اتم من الآخر اي اكمل
في كونه مجازا **فان قلت** التقسيم **اما** تقسيم الكلي الى جزئياته او الكل الى
اجزائه والظاهر ان هذا التقسيم ليس من القسم الثاني ولا من القسم الاول
لان شرط الكلي صدقه على جزئياته بالحقيقة والرخصة ليست كذلك لانها
صادقة على القسمين الاخيرين مجازا **قلنا** المقسم ما يطلق عليه اسم الرخصة
اما حق نوعي الحقيقة فما استبيح كان المناسب ان يعرف اولا ثم يقسم
ولكن جمعها في تعريف واحد غير ممكن لانها بين مجاز وحقيقة المراد من
الاستباحة ان يعامل معاملة المباح في سقوط المؤاخذة لا انه يصير
مباحا مع قيام المحرِّم اي السبب المحرم واحترز به عن مثل الصيام في
الظهار عند فقد الرقبة فانه استبيح بعذر وهو فقد الرقبة ولكن لا مع محرم
ويكون في الرخصة من القسم الرابع وقيام حكمه وهو الحرمة فلا يلزم من
سقوط المؤاخذة ثبوت الاباحة فان الكبيرة اذا عفيت عن مرتكبها
لا تصير مباحة مع عدم المؤاخذة عليها **و**لما كانت الحرمة مع سببها
قائمتين في هذا القسم كانت الرخصة اكمل كالمكرَه اي مثل ترخص من
اكره بما يخاف على نفسه او على عضو منه على اجراء كلمة الكفر فانه رخص
الاجراء على اللسان وقلبه مطمئن بالايمان لان حقه في نفسه يفوت عند
الامتناع صورة ومعنى **اما** صورة فبتخريب البنية **واما** معنى فبزهوق
الروح وفي الاقدام عليها لا يفوت حق الله تعالى معنى لان الركن الاصلي
وهو التصديق قايم وافطاره في رمضان يعني اذا اكره الصايم على الافطار
يباح له الافطار لانه اذا امتنع فقتل يفوت حقه صورة ومعنى واذا

اقدم على الفطر يفوت حق الله صورة لا معنى لانه يفوت الى بدل
وهو القضاء فكان له رخصة في الفطر لرجحان حقه واتلاف مال
الغير اذا اكره على اتلاف مال الغير رخص له ذلك لرجحان حق نفسه
وحق الغير لا يفوت معنى لانجباره بالضمان وترك الخائف على نفسه
الامر بالمعروف عطف على المكره في قوله كالمكره وقوله الامر مفعول
للترك يعني اذا خاف التلف على نفسه رخص له ترك الامر بالمعروف
والنهي عن المنكر لانه لو اقدم يفوت حقه صورة ومعنى ولو ترك
يفوت حق الله صورة لا معنى لان اعتقاد حرمة الترك باق وجناية
على الاحرام اي كجناية المكره المحرم على احرامه وتناول المضطر مال
الغير اي وكتناول الشخص المضطر بان اصابته مخمصة حيث يرخص
له تناول طعام الغير بالضمان لما مر من ان حقه فائت صورة ومعنى
اذا لم يتناول وحق الغير فائت عنه صورة وحكمه اي حكم هذا النوع
من الرخصة ان الاخذ بالعزيمة اولى لبقاء المحرم والحرمة جميعا حتى
لو صبر يعني لو تحمل ما اكره به وامتنع عما هو الرخصة وقتل كان شهيدا
اي مثابا بثواب الشهيد لكونه باذلا نفسه لاقامة حق الله تعالى ذكر محمد
في مسئلة اتلاف مال الغير لو ابى عن اطاعة المكره وقتل كان مأجورا
ان شاء الله تعالى وانما استثنى لانه لم يجد فيها نصا بل قاله بالقياس
على الاكراه على الافطار وليس هذا كالاكراه على الافطار لان امتناع
من الاتلاف ههنا لا يرجع الى اعزاز الدين **ولقائل** ان يقول فيه احتراز
عن هتك حرمة من محارم الله تعالى فيكون فيه اعزاز الدين لا محالة
فالحق ان الاستثناء لكونه ثابتا بالقياس لا لكونه ليست كالاكراه
من كل وجه لان ذلك ليس بلازم في القياس كما لا يخفى والثاني اي النوع
الثاني من الرخصة ما استبيح مع قيام السبب اي السبب المحرم الموجب

بحكمه ولكن الحكم تراخى عنه اى عن السبب الى زمان زوال العذر
فمن حيث ان السبب قائم كانت الرخصة حقيقة ومن حيث ان الحكم
متراخ غير ثابت فى الحال كان هذا القسم دون الاول كالمسافر
رخص له الفطر اى كافطار المسافر مع قيام السبب وهو قوله تعالى
فمن شهد منكم الشهر فليصمه وحكمه وهو وجوب اداء الصوم تراخى
الى ادراك عدة من ايام اخر وحكمه اى وحكم هذا النوع ان الاخذ
بالعزيمة اى العمل بها اولى لكمال سببه وهو شهود الشهر حتى كان
الصوم فى السفر افضل من الافطار عندنا خلافا للشافعى وتردد فى
الرخصة بالجر دليل ثان على اولوية العزيمة اى فى معنى اليسر من حيث
انه لم يتعين كونه فى الفطر لان الفطر وان كان فيه راحة لكن فيه معنى
العسر وهو ان ينفرد بالصوم فى القضاء بالكل سائر الناس فالعزيمة
تؤدى معنى الرخصة من وجه لان صوم المسافر وان كان عسيرا لكون
السفر قطعة من النار لكن فيه يسر من حيث شركته سائر الناس
فى الصوم فان البلية اذا عمت طابت واذا تحققت المعارضة بينهما
ترجح جانب اداء الصوم لكونه عاملا لله تعالى والمترخص بالفطر عامل لنفسه
فكان الاول اولى الا ان يضعفه الصوم استثناء عن قول الاخذ بالعزيمة
اولى يعنى اذا اضعفه الصوم كان الفطر اولى ولو صبر حتى مات كان آثما
لانه لو بذل نفسه لاقامة الصوم كان قاتلا نفسه من غير تحصيل المقصود بالصوم
وهو الارتياض بخدمة المولى واما اتم نوعى المجاز فهو ما وضع عنا اى
الذى سقط عنا ولم يشرع فى حقنا من الاصر وهو الاعمال الشاقة
كتعين القتل للنفس فى التوبة وقطع الاعضاء الخاطئة وعدم جواز الصلوة
فى غير المسجد وعدم التطهير بغير الماء وحرمة اكل الصائم بعد النوم
ومنع الطيبات عنهم بالذنوب وكون الزكوة ربع مالهم وكتابة الذنب

بضم الغين وسوركه اسيرلرك بوينونه قورلر

بالليل على الباب بالتصحيح والاغلال وهى المواثيق اللازمة لزوم الغل
كما روى ان بنى اسرائل اذا قاموا يصلون لبسوا المسوح وغلوا
ايديهم الى اعناقهم وربما ثقب الرجل ترقوته وجعل فيها طرف السلسلة
السلسلة واوثقها الى السارية يحبس نفسه على العبادة وهذه
الامور رفعت عن هذه الامة تكريما للنبى م ويسمى ذلك اى ما حط
عنا من الاصر والاغلال التى وجبت على من قبلنا رخصة مجازا لان الاصل
وهو العزيمة وهى الاصر والاغلال لم يبق مشروعا اى لم يجب علينا وسقط
عنا تخفيفا بالنظر الى غيرنا والنوع الرابع من انواع الرخصة ما سقط
عن العباد باخراج سببه من ان يكون موجبا للحكم فى محل الرخصة مع كونه
اى كون ذلك الساقط مشروعا فى الجملة اى فى بعض الاوقات
فمن حيث انه سقط فى محل الرخصة كان نظير القسم الثالث وكان
مجازا اذ ليس فى مقابلته عزيمة ومن حيث انه بقى السبب والحكم
مشروعا فى الجملة اخذ شبها بالحقيقة ولكن جهة المجاز غالبة لانه
جهة المجاز بالنظر الى محل الرخصة وشبه الحقيقة بالنظر الى غير محلها فكان
جهة المجاز اقوى كقصر الصلوة فى السفر هذا مثال ولكنه غير مناسب
لان القصر فى السفر ليس مما سقط عن العباد مع كونه مشروعا
فى الجملة فكان الانسب ان يقول كاتمام الصلوة لسقط عن
العباد لا القصر ويمكن ان يوجه كلامه بتقدير مضاف تقديره
كاسقاط ما سقط لان ترك ما سقطه الشرع هو الشبيه بالرخصة
المسمى بها مجازا لانه هو المستباح لان نفس ما سقط وقوله كالقصر
مثال للترك ما سقط اعلم ان قصر الصلوة فى السفر رخصة اسقاط
عندنا وقال الشافعى رخصة حقيقة والعزيمة هى الاربع لقوله تعالى
واذا ضربتم فى الارض فليس عليكم جناح ان تقصروا من الصلوة

بضم الغين وسوركه اسيرلرك بوينونه قورلر

فى السفر لان الاتمام صح

وهذا يفيد الاباحة لا الايجاب ولنا ما روي انه عم قال هذه صدقة
تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقته هذه اشارة الى الصلوة المقصورة
والتصدق بما لا يحتمل التمليك اسقاط محض فيتم بغير قبول ولهذا لو
قال ولي القصاص لمن عليه القصاص تصدقت به عليك سقط القصاص
من غير قبول والجواب عنه ان نفي الجناح عنهم لتطييب انفسهم لانهم كانوا
في مظنة ان يخطر ببالهم ان عليهم نقصانا في القصر وسقوط حرمة الميتة
والخمر في حق المضطر والمكره لقوله تعالى وقد فصل لكم ما حرم عليكم الا ما
اضطررتم اليه استثنى حالة الضرورة من الحظر فافاد اباحته فكانه قال
انها محرمة في حالة الاختيار مباحة في حالة الاضطرار فان قلت
يشكل هذا بقوله تعالى الا من اكره وقلبه مطمئن بالايمان فانه استثناء
من الحظر مع انه لا يفيد الاباحة قلت انه استثناء من الغضب اذ التقدير
من كفر بالله من بعد ايمانه فعليهم غضب من الله الا من اكره فانتفاء الغضب
لا يدل على يدل على ثبوت الحل ولهذا لو صبر يكون شهيدا قال بعض
العلماء وهو رواية عن ابي يوسف والشافعي لا تسقط ولكن لا يؤاخذ
بها كما في الاكراه على الكفر متمسكين بقوله تعالى فمن اضطر غير باغ
ولا عاد فلا اثم عليه ان الله غفور رحيم دل اطلاق المغفرة على قيام
الحرمة الا انه برفع المؤاخذة عليه وفائدة الخلاف تظهر فيما اذا حلف
لا يشرب حراما ويشرب الخمر حالة الاضطرار فعندهم يحنث وعندنا
لا يحنث والجواب عنهم ان اطلاق اسم المغفرة مع الاباحة باعتبار ان
الاضطرار المرخص للتناول يكون بالاجتهاد وعسى يقع التناول
زايدا على قدر الحاجة لان من ابتلى بهذه المخمصة يعسر عليه رعاية قدر
الحاجة وسقوط غسل الرجل في مدة المسح لان استتار القدم بالخف
يمنع سراية الحدث الى القدم واذا لم يحل الحدث لا يجب الغسل والمسح

لا ياكل نسخه

لم يحتمل نسخه

شرع ليسر ابتداء لا لان الواجب عن غسل الرجل يتادى به
ولهذا شرط ان يكون الرجل طاهرة وقت اللبس ولو كان الغسل
يتادى بالمسح لما شرط ذلك **فصل** الامر والنهي باقسامهما من
الامر الموقت والمطلق وكونه واجبا موسعا او مضيقا وغير ذلك
والنهي عن الامور الشرعية والحسية وكونه قبيحا لعينه او لغيره ونحو
ذلك لطلب الاحكام المراد بها الامور المحكوم بها وهي العبادات وغيرها
لان الطلب لا يتعلق بنفس الحكم بل بالمحكوم به ويمكن ان يقال الحكم
صار علما للمحكوم به عرفا المشروعة ولها اي الاحكام اسباب والمراد
بها العلل الشرعية مجازا لا الاسباب الحقيقية التي لا يضاف اليها وجود
الاحكام تضاف اليها اي الاحكام الى الاسباب من حدوث العالم بيان
للاسباب والوقت وملك المال وايام شهر رمضان والرأس الذي
يمونه ويلي عليه والبيت والارض النامية بالخارج تحقيقا او تقديرا
والصلوة وتعلق بقاء المقدور بالتعاطي الى ههنا اشارة الى الاسباب
للايمان هذا شروع في عد المسببات الى قوله والمعاملات على طريقة
اللف والنشر يعني سبب وجود الايمان بالله حدوث العالم لانه يدل
على الصنعة وهي تدل على الصانع كما قال عمر رض البعرة تدل على البعير
وآثار المشي تدل على المسير وهذا الهيكل العلوي والمركز السفلي
انما يدلان على الصانع العليم الخبير والصلوة هذا متعلق بقوله والوقت يعني
سبب وجوب الصلوة بايجاب الله تعالى في حقنا الوقت ولهذا يضاف
الصلوة اليه ويقال صلوة الفجر ونحوها والزكوة يعني سبب وجوب الزكوة
ملك المال وهو النصاب المغني النامي الزايد عن قدر الحاجة والصوم يعني
سبب وجوب الصوم شهر رمضان بدليل اضافة الصوم اليه وبتكرره
الا ان الله لما اخرج الليل عن محلية الصوم بقوله فالان باشروهن

وكلوا واشربوا بقية الايام محال الصوم وصدقة الفطر اى سبب
وجوبها على المسلم الرأس الذى يمونه اى يقوم بكفايته ويلى عليه واضفنا
الى الفطر مجاز لانه شرطه والحج يعنى سبب وجوب الحج البيت بدليل
اضافته اليه والعشر يعنى سبب وجوب العشر الارض النامية
بالخارج تحقيقا اى الارض التى فيها شئ من الزرع حقيقة حتى
لا يجب اذا اصطلم الزرع آفة ولهذا يضاف اليه يقال عشر الارض
ويتكرر الوجوب بتكرر النماء والخراج اى سبب وجوب الخراج الارض
النامية بالنماء التقديرى بالتمكن من الزراعة وعدم زرعها والطهارة
اى سبب وجوب الطهارة الصلوة حتى يقال طهارة الصلوة غير انها لا تجب
الا على المحدث والمعاملات اى سبب مشروعية المعاملات تعلق البقاء
المقدور بالتعاطى اى سببها توقف بقاء العالم المقدر بتقدير الله تعالى
الى يوم القيمة على تعاطى الناس بعضهم ببعض الاشياء التى يحتاجون
اليها لان بقاء العالم ببقاء الانسان وبقاؤه يكون بالتناسل بالازدواج
وهو يحصل بالمال وهو بالمعاملات واسباب العقوبات والحدود قيل
هذا من قبيل عطف البيان لان العقوبات هى الحدود ولكن الاولى ان
يقال هو من قبيل قوله تعالى تنزل الملائكة والروح لان العقوبات اعم
من الحدود فان القصاص والجزية وغيرهما عقوبات وليست بحدود
والكفارات ما نسبت العقوبات والكفارات اليه من قتل بالعمد
بيان لما هو سبب القصاص وزنا اى سبب الرجم زنا المحصن وسبب
جلد المائة زنا غير محصن وسرقة اى سبب قطع اليد السرقة
وامر دائر بين الحظر والاباحة اى يكون مباحا من وجه محظورا من
وجه آخر يعنى الكفارات دائرة بين العبادة والعقوبة اما معنى
العبادة فلانها تؤدى بالصوم ويشترط نيتها وفرض اداؤها الى

وفرض اداؤها نخ

من وجب عليه واما معنى العقوبة فلانها لم تجب ابتداء بل وجبت
جزاء على ارتكاب المحظور فوجب ان يكون سببها دائرا بين
الحظر والاباحة ليكون معنى العبادة مضافا الى صفة الاباحة
ومعنى العقوبة مضافا الى صفة الحظر كالقتل خطأ فانه من حيث
الصورة رمى الى صيد وهو مباح وباعتبار ترك التثبت يعنى احتياط
هو محظور لانه اصاب آدميا والافطار عمدا فى رمضان فانه
مباح من حيث انه تلاقى ما هو مملوك ومحظور من حيث انه جناية
على الصوم فيصلح سببا للكفارة وانما يعرف السبب بنسبة الحكم
اليه اى باضافة الحكم الى السبب وتعلقه به اى تعلق الحكم بالسبب
لان الاصل فى الاضافة بالشئ الى الشئ ان يكون اى الشئ المضاف اليه
سببا له اى للمضاف وحادثا به كما يقال كسب فلان لان الاضافة للتمييز
وهو يحصل بالاضافة باخص الاشياء بالحكم وهو سببه وانما يضاف
الى الشرط مجازا لان اتصال الحكم بالسبب اتصال ثبوت واتصاله
بالشرط اتصال مجاورة فلا شك ان اتصاله بالسبب يكون حقيقة
واتصاله بالشرط يكون مجازا كصدقة الفطر وحجة الاسلام سبب
الاول الرأس وسبب الثانى البيت والفطر والاسلام شرطانى
للوجوب هذا الذى ذكر من بيان الاسباب طريقة المتأخرين واما
المتقدمون من مشايخنا قالوا سبب وجوب العبادة نعم الله علينا
شكرا لها فالايمان وجب شكر النعمة الوجود فى النطق وكمال العقل
والصلوة وجبت شكرا النعمة الاعضاء السليمة والصوم وجب
شكرا النعمة اقتضاء الشهوات والزكوة وجبت بشكر النعمة المال
والحج وجب شكرا النعمة البيت **باب بيان اقسام السنة** لما
فرغ عن بيان اقسام الكتاب شرع فى بيان اقسام السنة

لانها ثابتة وهي تطلق على قول رسول الله عم وفعله وسكوته عند امر
يعاينه وطريقة الصحابة والحديث والخبر مختصان بالقول فلهذا قال
اقسام السنة ولم يقل اقسام الحديث والاقسام التي سبق ذكرها
من الخاص والعام وغيرهما الى قوله واما الثابتة باقتضاء النص
ثابتة في السنة وهذا الباب لبيان ما يختص به السنن هذا جواب
عن سؤال مقدر وهو ان يقال اذا كانت الاقسام المذكورة موجودة
في السنن فلا حاجة الى اعادتها فلم ذكرت السنة في باب على حدة
فاجاب بان هذا الباب ليس لبيان تلك الاقسام بل لبيان اقسام
خاصة للسنن وذلك اي ما يختص به السنن وعقد الباب لبيانه
اربعة اقسام عرف ذلك بالاستقراء الاول في كيفية الاتصال بنا
عن رسول الله عم وهو اي الاتصال اما ان يكون كاملا بلا شبهة فيه
كالمتواتر وهو الخبر الذي رواه قوم لا يحصى عددهم ولا يتصور
تواطئهم على الكذب هذا شرط متفق عليه وكون عددهم غير محصي
عند قوم والجمهور على انه ليس بشرط فان اهل الجامع لو اخبروا بواقعة
يحصل العلم بخبرهم مع كونهم محصين ويدوم بهذا الحد في الاتصال
في كل وقت وهذا الشرط ايضا متفق عليه وخالفه الجصاص لان
المشهور عنده من المتواتر فيكون آخره كاوله واوله كآخره واوسطه
كطرفيه يعني يكون المخبرون في الطرفين والوسط متساويين في الكثرة
وههنا شرط آخر وهو ان يكونوا عالمين بما اخبروا علما يستند الى حس
لا الى دليل عقلي فان اهل مصر لو اخبروا عن حدوث العالم لا يكون
متواترا وشرط فخر الاسلام العدالة والاسلام لكون الكفر والفسق
مظنة الكذب وعند العامة ليس بشرط لان اهل قسطنطينية لو
اخبروا بقتل ملكهم يحصل العلم بخبرهم وان كانوا كفارا اعلم ان المصر

عرف المتواتر بما هو شرط في المخبرين وهو تسامح ولعله انما رضي بذلك
لان غرضه تمييزه وهذا المقدار كاف وعرف المحققون بانه خبر
جماعة يفيد بنفسه العلم بصدقه قوله بنفسه يخرج خبر جماعة افاد
العلم بالقرائن الزائدة عن الخبر كشق الجيوب والتفجع في الخبر بموت
والده **فان قلت** ان العدول الى لفظ السنة انما كان ليشمل الافعال
فح لا يصح اثبات الاقسام الاربعة فيها ويمكن ان يقال المراد من السنة
في قوله ما يختص به السنن الحديث بطريق ذكر الكل وارادة الجزء
كنقل القرآن والصلوة الخمس وما قال بعض الشارحين لو قال كنقل
كالقرآن لكان اولى لانه تمثيل للمتواتر والمتواتر هو القرآن لا نقله
فضعيف لان اتصاف القرآن بالمتواتر بواسطة نقله فانه يوجب علم
اليقين كالعيان اي كما يوجبه الحس وقال قوم من المعتزلة انه يوجب
علم طمانينة يعني علما يرجح جانب الصدق وتطمئن اليه القلوب ولكن
لا ينفي توهم الكذب وهذا القول باطل لان الانبياء ومعجزاتهم لا تثبت
الا بالمتواتر وح لا يثبت العلم بنبوتهم وهذا كفر علما ضروريا قال فخر
الدين في هذه المسئلة اعتراضات واجوبة بتدقيقات ومن البين
لكل عاقل ان علمه بوجود مكة ومحمد عم اظهر من علمه بصحة تلك الاستدلالات ... العلم ح
والتمسك بالدليل الخفي مع وجود الدليل الظاهر غير جائز فتبين ان حصول
ضروري وتشكيكات في الضروريات بط اعلم ان اضافة العلم الى اليقين
اضافة الشيء الى مرادفه كما فعلوا مثل ذلك في العطف او يكون اتصالا فيه
شبهة صورة اي من حيث الخارج لا من حيث الاعتقاد كالمشهور وهو
اي ذلك الخبر المشهور ما كان من الآحاد في الاصل اي في القرن الاول
وهو قرن الصحابة ثم انتشر حتى نقله قوم لا يتوهم تواطؤهم على الكذب
وهم اي ذلك القوم القرن الثاني ومن بعدهم يعني القرن الثالث والاعتبار

واما اشتهار يكون في القرن الثاني والثالث لا القرون التي بعدهم فان
عامة اخبار الآحاد اشتهرت في هذه القرون ولا تسمى مشهورة
وانه يوجب علم الطمانينة وانه دون المتواتر فوق خبر الواحد حتى
جازت الزيادة به على الكتاب قال الجصاص وجماعة من اصحابنا
انه يفيد علم اليقين حتى يكفر جاحده عندهم لان الامة لما تلقته بالقبول
مع عدالتهم وتصلبهم في الدين كان كالمتواتر والصحيح انه تضلل جاحده
ولا يكفر لان المتواتر بخروج رواته عن العد ابتداء وانتهاء صار بمنزلة
المسموع عن رسول الله وتكذيب الرسول كفر بخلاف المشهور لان
تكذيبه تخطئة جماعة العلماء وهي ليست بكفر او يكون اتصالا فيه شبهة صورة
ومعنى اما صورة فلان اتصاله بالرسول لم يثبت قطعا واما معنى فلان الامة
ما تلقته بالقبول لخبر الواحد وهو كل خبر يرويه الواحد او الاثنان فصاعدا
لا عبرة للعدد فيه اي في خبر الواحد بعد ان يكون دون المشهور والمتواتر
وانما خصص الواحد والاثنين بالذكر مع ان ما بعده كان مغنيا عنه ردا
لقول من فرق وقال يقبل خبر الاثنين دون الواحد لما روي ان النبي عم
لم يعمل بخبر ذي اليدين وحده حتى سال ابا بكر وعمر فقالا مثل قول ذي
اليدين فقبل واجيب بان خبر ذي اليدين خبر واحد فيما عم به البلوى
وغيره من الصحابة كان اولى بالتذكير للنبي عم فظن النبي عم انه غالط
وخبر الواحد في مثل هذا لا يقبل وانه يوجب العمل دون اليقين بالكتاب
وهو قوله تعالى فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا
قومهم اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون اوجب الله على كل طائفة خرجت
من فرقة الانذار وهو اخبار المخوف عند الرجوع اليهم والثلاثة فرقة
والطائفة منها اما واحد او اثنان وهذا يوجب العمل بخبر الاثنين او
الواحد واذا اوجب هاهنا وجب مطلقا اذ لا قائل بالفصل والسنة

وهو ما روي ان النبي عم قبل خبر بريرة في الصدقة فقال لنا هدية
ولها صدقة وبعث عليا ومعاذا الى اليمن ودحية الكلبي الى قيصر
بكتاب يدعوه الى الاسلام فلو لم يكن خبر الواحد موجبا للعمل لما بعثهم
فان قلت هذا الذي رويته يثبت به قبول اخبار الآحاد من اخبار
الآحاد فكيف جعلته اصلا في الاحتجاج به على خصمك قلت ظهر ما رويته
في الامة وتلقوه بالقبول فجاز الاحتجاج به في تثبيت قبول خبر الواحد
والاجماع وهو ان الصحابة عملوا بالآحاد وحاجوا بها منها ما احتج ابو بكر
على الانصار بقوله عم الائمة من قريش فقبلوه من غير انكار فعلى هذا
جرت سنة التابعين واجمعوا على قبول خبر الواحد في امور الدين
مثل الاخبار بطهارة الماء ونجاسته والمعقول وهو ان المتواتر
لا يوجد في كل حادثة فلو رد الخبر الواحد لسقطت الاحكام وقيل
لا عمل الا عن علم وهو مذهب اهل الحديث منهم احمد بن حنبل رحمه الله
بالنص وهو قوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم اي لا تتبع ما لا لك
به علم فلا يوجب خبر الواحد العمل لانه لا يوجب العلم او يوجب العلم
لانتفاء اللازم هذا تعليل لقوله لا عمل الا عن علم يعني اذا انتفى اللازم
وهو العلم ينتفي الملزوم وهو العمل او لثبوت الملزوم هذا ايضا
تعليل لقوله او يوجب العلم اي لما ثبت الملزوم وهو العمل باجماع
الصحابة ثبت اللازم وهو العلم لامتناع تحقق الملزوم بدون اللازم
والجواب عن الآية لا نسلم ان المراد منها المنع عن اتباع الظن مطلقا
بل المراد المنع عن اتباعه فيما هو المطلوب منه العلم اليقين
من اصول الدين وفروعه والراوي ان عرف بالفقه والتقدم
في الاجتهاد كالخلفاء الراشدين والعبادلة جمع عبدل لان من
العرب من يقول في عبد عبدل كما في زيد زيدل او جمع عبد وضعا

في تثبيت نسخة

كالنساء للمراة كذا في الاقليد وهم عبد الله بن مسعود وعبد الله
ابن عباس وعبد الله بن عمر وزيد بن ثابت ومعاذ بن جبل
وعايشة رضي الله عنهم مما اشتهر بالفقه كان حديثه حجة يترك به
القياس خلافا لمالك فانه قال القياس مقدم على خبر الواحد لما روى
ان ابن عباس لما سمع اباهريرة يروي من حمل جنازة فليتوضأ
قال ايلزمنا الوضوء من حمل عيدان يابسة ولنا ان الخبر يقين باصله
لانه قول الرسول وانما الشبهة في طريقه وهو النقل ولهذا لو ارتفعت
الشبهة كان حجة قطعا والقياس محتمل باصله ووصفه اذ كل وصف
يحتمل ان يكون علة فكان الاخذ بما ليس في اصله شبهة اولى وروى
ان عمر ترك رأيه في الجنين بحديث الغرة في الجنين قال صاحب
القواطع الشافعي حكي عن مالك ان خبر الواحد اذا خالف القياس
لا يقبل وهذا القول باطلاقه قبيح وانا اجل منزلته عن مثل هذا
القول وليس يدري ثبوته منه وان عرف اي الراوي بالعدالة دون
الفقه اي يكون قليل الفقه كانس وابي هريرة وسلمان وبلال
وغيرهم ممن اشتهر بالصحبة مع رسول الله ع م ولم يكن من اهل الاجتهاد
ان وافق حديثه القياس عمل به وان خالفه لم يترك اي الحديث الا
بالضرورة يعني الا بسبب انسداد باب الرأي ضرورة حتى يترك ويعمل
بالقياس بيانه ان ضبط حديث النبي ع م عظيم الخطر وقد كان النقل
بالمعنى مستفيضا فيهم والناقل انما ينقل نقله بقدر فهمه من العبارة
فاذا قصر فهمه لا يؤمن عليه من ان يفوته بعض المراد فيدخل الشبهة زائدة
يخلو القياس عنها فيحتاط في مثله فيترك الحديث لضرورة انسداد
باب الرأي من كل وجه صار ناسخا للكتاب وهو قوله تعالى فاعتبروا
يا اولي الابصار فانه يقتضي وجوب العمل بالقياس والحديث المشهور

كابي موسى الاشعري

وهو حديث معاذ بن جبل كما يجي رح معارضا للاجماع فان الامة
قد اجتمعت على حجيته كحديث المصراة وهو ما روى ابو هريرة
ان النبي ع م قال لا تصروا الابل والغنم فمن ابتاعها بعد ذلك فهو
بخير النظرين بعد ان يحلبها ان رضيها امسكها وان سخطها ردها
وصاعا من تمر التصرية الجمع والمراد بها في الحديث جمع اللبن في الضرع
بالشد وترك الحلب مدة ليتخيل المشتري انها غزيرة اللبن فانه
مخالف للقياس من حيث ان الضمان فيما له مثل مقدر بالمثل وفيما
لا مثل له بالقيمة فايجاب التمر ليس منهما ومن حيث ان المصراة كانت
في ضمان المشتري فوجب ان يكون النفع له ولا يرد عوضه ومن حيث
انه قوم القليل والكثير بقيمة واحدة اختلف الناس في حكم المصراة
فذهب مالك والشافعي الى انه يردها ويرد معها صاعا ان كان اللبن
هالكا عملا بهذا الحديث وذهب ابن ابي ليلى وابو يوسف على انه
يرد قيمة اللبن وذهب ابو حنيفة الى انه ليس له ان يردها ولكن يرجع
الى البايع بارشها ويمسكها كذا في شرح السنة اعلم ان اشتراط
فقه الراوي لتقديم الخبر على القياس مذهب عيسى بن ابان واختاره
القاضي ابو زيد وخرج عليه حديث المصراة وتابعه اكثر المتاخرين
واما عند الكرخي ومن تابعه من اصحابنا فليس فقه الراوي بشرط التقديم
بل خبر كل عدل مقدم على القياس اذا لم يكن مخالفا للكتاب والسنة
المشهورة لان تغير الراوي بعد ما ثبت عدالته موهوم والظاهر
انه يروي كما سمع ولو غير لغير على وجه لا يتغير المعنى واليه مال اكثر
العلماء فلا يعتبر ولهذا قبل عمر رض حديث حمل بن مالك مع انه لم يكن
فقيها في الجنين وقضى به وان كان مخالفا للقياس لان الجنين ان كان
حيا وجبت الدية وان كان ميتا لا يجب فيه شيء واجابوا عن حديث

المصراة بانه انما لم يعملوا به لمخالفة الكتاب وهو قوله تعالى فاعتدوا عليه
بمثل ما اعتدى عليكم ونمنع ان ابا هريرة لم يكن فقيها لانه كان يفتي في زمان
الصحابة وما كان يفتي في ذلك الزمان الا فقيه مجتهد فانه قد عملتم بخبر
القهقهة على مخالفة القياس مع ان راويه معبد الجهني وانه غير معروف
بالفقه قلت روى خبر القهقهة غيره مثل جابر وانس وغيرهما وعمل
به كثير من الصحابة والتابعين ولهذا اقدم على القياس وان كان الراوي
مجهولا في رواية الحديث بان لم يعرف الا بحديث او حديثين ولم يعرف
عدالته ولا فسقه ولا طول صحبته مع رسول الله عم كوابصة بن معبد
فان روى عنه السلف وشهدوا بصحته وعملوا به او اختلفوا فيه اي
اي في قبول حديثه مع نقل الثقاة عنه كحديث معقل بن سنان فيما رواه
ان ابن مسعود سئل عمن تزوج امرأة ولم يسم لها مهرا حتى مات
عنها فاجتهد شهرا فقال ارى لها مهر مثل نسائها لا وكس ولا شطط
فقام معقل بن سنان الاشجعي وقال اشهد ان رسول الله عم قضى
في بروع بنت واشق مثل قضائك فسر ابن مسعود سرورا لم ير مثله قط لموافقة
قضائه قضاء رسول الله ورده علي رض فقال ما نصنع بقول اعرابي بوال على
عقبيه وقال حسبها الميراث ولا مهر لها لمخالفته رأيه وهو ان المعقود عليه عاد سالما
اليها فلا يستوجب بمقابلته عوضا كما لو طلقها قبل الدخول ولم يسم لها مهرا
وجعل على القياس اولى من رواية هذا المجهول عمل بهذا الحديث علماؤنا
لان الثقاة من الفقهاء المشهورين كعلقمة ومسروق والحسن لما رووا
عنه صار كالعدل لانا نعرف عدالة من لا نشاهده الا بتحمل الثقاة عنه
وهو موافق للقياس لان مهر المثل لما كان واجبا بالعقد وجب ان يؤكده
الموت كالمسمى او سكتوا عن الطعن بعد ما بلغهم روايته لان سكوتهم
بمنزلة ما قبلوه فصار كالمعروف يعني صار حديثه كحديث المعروف وان

وان لم يظهر من السلف الا الرد بعد ما ظهر حديثه كان مستنكرا لان اصل
الحديث والفقه لم يعرفوا صحته فلا يقبل ولا يعمل به مثل حديث فاطمة
بنت قيس اخبرت ان زوجها طلقها ثلثا ولم يقض لها النبي عم النفقة
والسكنى ورده عمر وقال لا ندع كتاب الله وسنة نبينا بقول امرأة لا ندري
اصدقت ام كذبت قال عيسى بن ابان اراد بقوله كتاب ربنا وسنة نبينا
القياس لانه ثابت بهما ولو كان المراد عين النص لتلى النص وروى السنة
وهو القياس على الحامل المبتوتة فان لها النفقة اتفاقا وكذا الحامل
المعتدة عن طلاق رجعي بجامع الاحتباس والنفقة جزاء الاحتباس
ولقائل ان يقول انقطع الزوجية في المبتوتة فلا يجب لها النفقة والسكنى
لذلك المعتدة عن طلاق رجعي فلا يصح القياس وذكر الطحاوي اراد
بالكتاب قوله تعالى ولا تخرجوهن من بيوتهن وبالسنة ما قال عمر رض
سمعت رسول الله عم يقول لها النفقة والسكنى ورد عمر كان بمحضر
من الصحابة ولم ينكر ذلك احد فثبت ان هذا الحديث منكر عندهم وان
لم يظهر حديثه في السلف ولم يقابل برد ولا قبول يجوز العمل به اذا لم
يخالف القياس ولا يجب لان الوجوب شرعا لا يثبت بمثل هذا الطريق
الضعيف فان قلت اذا وافق القياس ولم يجب العمل به كان الحكم
ثابتا بالقياس فما فائدة جواز العمل به قلت فائدته جواز اضافة الحكم
اليه فلا يتمكن نافي القياس من منع هذا الحكم لكونه مضافا الى الحديث
وانما جعل الخبر حجة بشرائط في الراوي وهي اربعة العقل وهو نور
في بدن الآدمي وقيل في الرأس وقيل في القلب يضيء به اي بذلك
النور طريق يبتدأ به الجار والمجرور قائم مقام الفاعل وضميره
راجع الى الطريق والجملة صفة طريق من حيث ينتهي اليه ضميره
راجع الى حيث وهو بمعنى المكان درك الحواس يعني ابتداء عمل

القلب بنور العقل من حيث ينتهي اليه درك الحواس وعن هذا
قيل بداية المعقولات نهاية المحسوسات فيبدئ اي يظهر المطلوب
للقلب فيدركه اي المطلوب القلب بتأمله بتوفيق الله تعالى مثلا
اذا نظر الانسان الى بناء رفيع يدرك بنور العقل ان له بانيا
لا محالة ذا قدرة وحيوة وعلم من الاوصاف التي لا بد للبناء منها
فان قلت التعريف غير جامع لانه قد يكون الطلب بعد بداية المعقولات
كما اذا استدل الناظر من وجود العالم ان له صانعا عالما فقد نطلب بعد ذلك
ان علمه عين ذاته او غيره اولا هذا ولا ذاك قلت الطلب بعد بداية
المعقولات بمرتبة او بمراتب لا يمنع كون البداية من انتهاء الحس وان
كان في اثباته مستغنيا عن الحس وفيه نظر لانه لا يصدق قوله من
حيث ينتهي اليه درك الحواس لانه على ذلك التقدير يكون من حيث
ينتهي اليه ابتداء المعقولات والجواب ان هذا انما يتأتى فيما له صورة
محسوسة واما فيما ليس بمحسوس فانما يبتدأ بطريق العلم به من حيث
يوجد واما تعريفه على الاطلاق فان يقال العقل قوة نفسانية يدرك
بها الانسان حقايق الامور والشرط الكامل منه اي من العقل
وهو عقل البالغ ولما كان الكمال امرا خفيا اقيم السبب الظاهر وهو البلوغ
من غير آفة مقام كمال العقل تيسيرا للعباد دون القاصر منه وهو
عقل الصبي والمعتوه والمجنون وانما شرط كمال العقل لقبول الخبر
لان الشرع لما لم يجعلهم اهلا في التصرف في امور انفسهم لنقصان عقلهم
ففي امر الدين اولى هذا اذا كان السماع والرواية قبل البلوغ واما
اذا كان السماع قبل البلوغ والرواية بعده يقبل قول الصبي
اذ لا خلل في تحمله لكونه مميزا ولا في روايته لكونه عاقلا فان قلت
العبد يقبل رواية وان لم يفوض اموره اليه قلت ذلك لحق المولى

لا لنقصانه في العقل والضبط وهو في اللغة الاخذ بالحزم وفي
اصطلاح اهل الشرع ما ذكر المص وهو سماع الكلام كما يحق سماعه
الكاف بمعنى المثل وما بمعنى شيء وهو في محل النصب على انه مفعول
مطلق والتقدير وهو سماع الكلام سماعا مثل سماع شيء يجب ضبطه
ورعايته ثم فهمه بمعناه الذي اريد به لغويا كان او شرعيا كان يعلم
وجه القضاء في قوله عم لا يقضي القاضي وهو غضبان لشغل القلب
لانه اذا لم يفهم معناه لم يكن سماعا مطلقا بل سماع صوت والباء في
بمعناه بمعنى مع ثم حفظه ببذل المجهود له المجهود مصدر بمعنى الجهد
كالميسور بمعنى اليسر والمعنى ببذل قدرته ويجوز ان يكون بمعنى المفعول
على معنى ببذل المقدور من السعي في الضبط والضمير في له للسامع او للمسموع
ثم الثبات عليه اي على الحفظ بمحافظة حدوده اي احكامه بان يعمل
بموجبه ببدنه ومراقبته بمذاكرته والباء فيه بمعنى مع على اساءة الظن
متعلق بمحذوف حال اي مستقرا ثابتا على اساءة الظن بنفسه بانه
لا يعتمد على نفسه لا انسى بل يعتقد اني اذا تركته نسيته او الجزم سوء
الظن بنفسه الى حين اداء انه متعلق بقوله ثم الثبات عليه روي ان
ابن مسعود كان اذا روى حديثا اخذه البهر وجعل فرايصه
ترتعد باعتبار سوء الظن بنفسه مع انه كان في اعلى درجات الزهد
فان قلت اذا كان الضبط شرطا في النقل فكيف صح نقل القرآن
ممن لا يفهم معناه كالصبيان قلت نقل القرآن لم يثبت في الاصل
الا بائمة الهدى خير الورى وهم نقلوه بعد الضبط التام ولان
نظم القرآن معجز يتعلق به الاحكام مثل جواز الصلوة وغيره فاعتبر
في نقله نظمه ومعناه بناء عليه واما السنة فان المعنى اصلها والنظم
غير لازم فيها او يقال القرآن مامون عن التحريف لان الله تعالى وعد

الفاسق على ثلاثة اقسام
فاسق على سبيل التغافل
فاسق على سبيل الانهماك
فاسق على سبيل الجحود والعناد

حفظ عن تحريف المبطلين بقوله انا نحن نزلنا الذكر وانا له لحافظون
فيجاز فيه النقل ممن كان حافظا ضابطا له ظاهرا وان كان لا يعرف
معناه والعدالة وهي الاستقامة في السيرة والدين وضدها الفسق
والمعتبر هنا كماله اي كمال العدل وهو رجحان جهة الدين والعقل
على طريق الهوى والشهوة حتى اذا ارتكب كبيرة او اصر على صغيرة سقطت
عدالته قيد بالاصرار لانه لو ارتكب صغيرة ولم يصر عليها لا يبطل عدالته لان
التحرز عن جميع الصغاير متعذر عادة واشتراط التحرز عن جميعها سد
لباب الرواية روى ابن عمر عن ابيه عن النبي ع م انه قال الكباير سبع
الاشراك بالله تعالى وتقتل النفس المؤمنة وقذف المحصنة والفرار
عن الزحف واكل مال اليتيم وعقوق الوالدين المسلمين والالحاد
في الحرم اي الظلم في البيت الحرام وروى ابو هريرة مع ذلك اكل الربوا
وعن علي رض اضاف اليه السرقة وشرب الخمر دون القاصر وهو ما ثبت
بظاهر الاسلام واعتدال العقل بالبلوغ لانهما يحملانه على الاستقامة
ويزجرانه عن غيرها ظاهرا وبهذه العدالة لا يصير الخبر حجة لان هذا
الظاهر يعارضه ظاهر مثله وهو هوى النفس فانه الاصل مثل العقل
وانه داع الى العمل بخلاف العقل والشرع فكان عدلا من وجه دون
وجه فتردد الصدق في خبره من غير رجحان فشرطنا كمال العدالة والاسلام
انما شرط لان الباب باب الدين والكافر يسعى في هدمه فلا يقبل قوله والاسلام
نوعان اسلام ظاهر وهو ما ثبت بنشوه بين المسلمين وثبوت حكم الاسلام
على والديه من غير ان يوجد منه الاقرار وهذا النوع لا يكفي في صحة الرواية
وثابت بالبيان وهذا النوع مشروط وهو التصديق اختلف في ان المعتبر
في الايمان هو التصديق المنطقي الذي هو الاذعان او غيره ذهب صاحب
التنقيح الى الثاني وقال هو نسبة الصدق الى المخبر اختيارا لان الاذعان

قد يقع في قلب الكافر بالضرورة عند رؤية المعجزة مع انه لا يكون مؤمنا
حتى ينسبه الى الصدق فيما اخبر به وقد قال تعالى في حق بعض الكفرة يعرفونه
كما يعرفون ابناءهم فنقول حصول الاذعان لبعض الكفار ممنوع
ولو سلم يكون كفره باعتبار جحوده باللسان وغير ذلك من امارات الانكار
فانا اذا قطعنا النظر عن فعل اللسان لا يفهم من نسبة الصدق الى المتكلم
الا قبول حكمه والاذعان به فان قلت فحينئذ يكون التصديق من الكيفيات دون الافعال
الاختيارية فكيف يصح الامر بالايمان قلت باعتبار اشتماله على الاقرار
وعلى صرف الفكر في تحصيل تلك الكيفيات بترتيب المقدمات كما يصح
الامر بالعلم واليقين والاقرار بالله تعالى كما هو واقع باسمائه المراد من الاسم
ما يدل على الذات مع الصفة كالرحمن والرحيم وصفاته من العلم والقدرة
وساير صفات الكمال وقبول احكامه اي الاعتقاد بها وشرايعه وهي اعم
من الاحكام فيكون تعميما بعد التخصيص والشرط فيه البيان اجمالا كما
ذكرنا يعني الذي هو شرط في قبول رواية وهو ان يقر بهذه الاشياء
ويبينها على وجه الاجمال بان يقر بان الله تعالى واحد عالم حي قادر وفيه رد لما
قال بعض المشايخ من ان توصيف الله تعالى باسمائه على وجه الاجمال لا يكفي
ما لم يكن عالما بحقيقة ما يذكر لان حفظ اللغة غير معرفة المعنى بل لا بد من
الوصف على التفصيل وهو ان يبين حقيقة العلم والقدرة والحيوة قال
في الجامع الكبير اذا بلغت المرأة فاستوصفت الاسلام فلم تصف فانها تبين
من زوجها وقد كنا حكمنا بصحة النكاح بظاهر اسلامها ثم حكم بفساده حيث لم تحسن
بان تصف فجعل ذلك ردة منها وقلنا هذا الاشتراط يؤدي الى الحرج لان
اكثر الخلايق لا يقدرون على توصيفها على التفصيل وقد اكتفى النبي ع م بذكر المجمل
حيث جاء اعرابي الى النبي ع م فقال اني رايت الهلال فقال له اتشهد ان لا اله
الا الله وان محمدا عبده ورسوله قال نعم قال يا بلال اذن في الناس ان يصوموا

لا يفيد صح

علا وبين الايمان على الاجمال حيث سال جبرائيل عم قال منصور القاآني
شارح المغني قلت وفيه نظر لاتفاق المتكلمين على ان اثبات الصفات
مما لا يتعلق به ايمان وكفر وقوله باسمائه ينافي ذلك الاتفاق وحديث
الاعرابي ولهذا اي ولاجل ان الشرط المذكور شرط في الراوي لا يقبل
خبر الكافر والفاسق لعدم العدالة والصبي والمعتوه لعدم العقل كمال ح
والذي اشتدت غفلته لعدم الضبط وان وافق القياس وقبل
خبر الاعمى والمحدود في القذف والمراة والعبد لوجود الشرائط الاربعة
ولكن لم يقبل شهادتهم لان الشهادة توقفت على معان اخر اما الاعمى
فلان الشرط في الشهادة الاشارة والتمييز الى المشهود به وذا لا يحصل
بالعمى واما العبد والمراة فلان الشرط في الشهادة الولاية الكاملة
وبالرق ينعدم الولاية وبالانوثة تنقص واما المحدود في القذف
فلان رد شهادته من تمام حده ثبت ذلك بالنص وفي ظاهر المذهب
المحدود في القذف مقبول الرواية بعد التوبة وكذا التائب
من الفسق والكذب يقبل روايته الا التائب من الكذب متعمدا في حديث
رسول الله عم فانه لا يقبل روايته ابدا كذا في كتاب معرفة انواع الحديث
والثاني اي القسم الثاني من الاقسام الاربعة المختصة بالسنن في الانقطاع
وهو نوعان ظاهر وباطن اما الظاهر فالمرسل من الاخبار وهو
ان يترك الواسطة التي بينه وبين رسول الله ويقول قال رسول
الله عم كذا وهو اي المرسل اربعة اقسام الاول انه ان كان من
من الصحابي يعني لو كان المرسل صحابيا فمقبول بالاجماع لاجماعهم
على عدالتهم فان قلت الصحابة ظاهر امرهم السماع من النبي عم فمن اين
نعلم انه مرسل قلت باخبارهم انهم لم يسمعوه من النبي عم وان بينهم وبينه
رجلا ومن القرن الثاني والثالث هذا هو القسم الثاني من الاقسام الاربعة

يعني ما ارسله القرن الثاني والثالث كذلك يعني يكون حجة عندنا وعند مالك
وقال الشافعي لا يقبل الا اذا تايد باية او سنة مشهورة او موافقة قياس
صحيح او قول صحابي او تلقته الامة بالقبول او اشترك في ارساله عدلان
بشرط ان يكون شيخاهما مختلفين او ثبت اتصاله بوجه اخر بان اسنده
غير مرسله او اسنده مرسله مرة اخرى وقال الشافعي محتجا بان الجهل بذات
الراوي يستلزم الجهل بصفاته والجهل بالصفة وحدها مانع فكيف لا يكون
الجهل بالذات والصفات مانعا ولنا الاجماع وهو ان الصحابة اتفقوا
على قبول روايات ابن عباس وابن عمر والنعمان بن بشير وغيرهم من
احداث الصحابة مع انهم لم يسمعوا كل حديث من النبي عم قال الغزالي
ما سمع ابن عباس الا اربعة احاديث ولم يرو عن احد انكار او تخصص
بانهم رووا بواسطة اولا فان قلت لا خلاف في مراسيل الصحابة وليس
كلامنا الان فيها قلت لا فرق بين ارسال الصحابة والتابعين لانهم بل في التابعين او غيرهم صح
عدالتهم ثبتت بشهادة النبي عم فان قلت لا نسلم الاجماع فان المسئلة
اجتهادية لان المخالف الذي لم يقبل المرسل لم ياثم ولا اجماع في تلك المسائل
الاجتهادية قلت لا اجماع قطعي في المسائل الاجتهادية وهذا اجماع
ظني والدليل المعقول وهو ان كلامنا في ارسال من لو اسنده الى
غيره قبل اسناده فلا يظن به الكذب عليه فلان لا يظن به الكذب
على رسول الله عم اولى والراوي اذا عرفت عدالته سقط عن
السامع النظر في عدالة من اخبر عنه وانما عليه التقليد لان العدل
ما لم يتبين له الاسناد لا يرسل قال الحسن متى قلت قال رسول الله عم
سمعته من سبعين او اكثر والجهل بعين الراوي لا يكون جهلا بصفته
مطلقا فان ارسال العدل من الائمة دليل تعديله وارسال من دون
هؤلاء يعني ارسال العدل من كل عصر غير القرن الثاني والثالث كذلك

ابان بكسر الهمزة وتشديد الباء بمعنى زمان
اخترر

عند الكرخي يعني حجة لان علة القبول في القرون الثلاثة هي العدالة و
الضبط فيهما وجدنا قبلنا خلافا لابن ابان لان الزمان زمان الفسق
وفشو الكذب فلابد من البيان والذي ارسل من وجه واسند من وجه
مقبول عند العامة يعني عند الاكثر هذا هو القسم الرابع لان المرسل ساكت عن
حال الراوي والمسند ناطق والساكت لايعارض الناطق كحديث لا نكاح
الا بولي رواه اسرائيل بن يونس مسندا وشعبة مرسلا وقال بعض لا يقبل
لان سكوت الراوي عن ذكر المروي عنه بمنزلة الجرح فيه والاسناد
بمنزلة التعديل واذا اجتمع الجرح والتعديل يغلب الجرح واما الباطن
فان كان الانقطاع لنقصان في الناقل لفوات بعض شرايطه من العدالة
والاسلام والضبط والعقل فهو على ما ذكرنا يعني لايقبل خبره وان كان
بالعرض على الاصول بان خالف الكتاب كقوله عم لا صلوة الا بفاتحة الكتاب
فانه مخالف لعموم قوله تعالى فاقرؤا ما تيسر من القرآن او السنة المعروفة
اي المشهورة مثل ما روى ابن عباس ان رسول الله عم قضى بشاهد
ويمين فانه مخالف للحديث المشهور وهو قوله عم البينة للمدعي واليمين
على من انكر او الحادثة اي خالف الحادثة بان ورد فيما اشتهر من الحوادث
وعم به البلوى كما روى ابو هريرة رض انه صلى الله عم كان يجهر بسم الله الرحمن
الرحيم في الصلوة فانه لما شذ مع اشتهار الحادثة لم يعمل به لان شهرة الحادثة
تقتضي شهرة ما به يثبت حكم الحادثة فاذا لم يشتهر النقل عنهم والاحتجاج
به دل على انه منقطع او اعرض عنه الائمة من الصدر الاول اي الصحابة
مثاله ما روى ان النبي عم قال ابتغوا في مال اليتامى خيرا كيلا تاكله الصدقة
فان الصحابة اختلفوا في وجوب الزكوة في مال الصبي واعرضوا عن الاحتجاج
بهذا الحديث فدل على انه غير ثابت او مأول تأويله ان المراد بالصدقة
النفقة كما قال عم نفقة المرء على نفسه صدقة كان مردودا منقطعا

منقطعا ايضا اي كالذي للانقطاع لنقصان في الناقل والثالث اي
القسم الثالث من الاقسام المختصة بالسنن في بيان محل الخبر الذي جعل
الخبر فيه حجة الموصول صفة محل فان كان المحل اي محل الخبر من حقوق الله
وهي ما يخلص حقا لله تعالى من شرايعه وهو نوعان الاول ما ليس بعقوبة
كالصلوة وغيرها يكون خبر الواحد فيه حجة بلا شرط عدد لان الصحابة عملوا
باخبار الآحاد وعملوا بخبر عايشة في التقاء الختانين وشرط بعضهم العدد
استدلالا بان النبي عم لم يقبل خبر ذي اليدين حتى يشهد له غيره قلنا
عدم اعتباره لقيام التهمة لان الحادثة كانت في محفل عظيم ولم يصدر
من غيره كلام خلافا للكرخي في العقوبات يعني ما هو عقوبة لا يجوز اثباته
بخبر الواحد عنده هذا هو القسم الثاني من حقوق الله تعالى قال ابو يوسف في
الامالي وهو مختار الجصاص يجوز لان جانب الصدق مرجح في رواية العدل
ويثبت به الحدود ولا يلتفت الى احتمال الكذب فيه كما يثبت الحدود
بالبينات ولا يلتفت الى احتمال الكذب فيها وجه قول الكرخي ان خبر
الواحد في اتصاله بالرسول شبهة والحدود تندرئ بالشبهات واما
اثباتها بالبينات فيجوز بالنص على خلاف القياس وهو قوله فاستشهدوا
عليهن اربعة منكم وان كان المحل من حقوق العباد وهذا هو القسم
الثالث من اقسام محل الخبر مما فيه الزام محض كالبيوع والاشربة
والاملاك المرسلة يشترط فيه ساير شروط الاخبار من العقل والبلوغ
والاسلام اذا كان المشهود عليه مسلما ولونه غير محدود في القذف ولا يجر
بشهادته مغنما ولا يدفع بها مغرما وغيرها مع العدد في موضع يطلع عليه الرجال
فان العدد والذكورة ليس بشرط فيه كالبكارة وعيوب النساء ولفظ
الشهادة والولاية اي الحرية وان كان المحل له الزام فيه اصلا هذا هو القسم
الرابع وهو من حقوق العباد كالوكالات والمضاربات والرسالات

فی الهدایا والشرکات یثبت باخبار الآحاد بشرط التمیز دون العدالة
یعنی بشرط ان یکون المخبر ممیزا صبیا کان او بالغا کافرا کان او مسلما
حتی اذا اخبره کافر او صبی ان فلانا وکله فوقع فی قلبه صدقه یجوز ان یشتغل
بالتصرف بناء علی خبره لعموم الضرورة لان الانسان لا یجد العدل
الحر البالغ فی کل زمان او مکان لیبعثه الی وکیله ولو شرط فیه سایر
الشرایط لتعطلت المصالح ولان الخبر غیر ملزم لان الوکیل مختار فی قبوله
الوکالة ولا الزام علیه فی ذلک فاذا لم یوجد الالزام فی هذا الخبر لم یشترط
بشرط الالزام من العدد والعدالة ولان النبی م کان یقبل خبر الهدایة المهدایة م
من البر والفاجر وان کان فیه الالزام من وجه دون وجه هذا هو القسم
الخامس وهو من حقوق العباد کعزل الوکیل وحجر المأذون وفیه الزام
من وجه لان الوکیل اذا عزل یقتصر الشراء علیه ویلزم العهدة واذا
حجر العبد یخرج تصرفاته من الصحة الی الفساد ومن وجه لا الزام فیه
لانه یشبه سائر المعاملات لان کلا من الموکل والمولی تصرف فی حقه بالعزل
والحجر کما هو متصرف فی حقه بالتوکیل والاذن یشترط فیه احد شطری
الشهادة من العدد والعدالة عند ابی حنیفة رح ثم شبه الالزام یوجب
اشتراط العدد والعدالة وشبه المعاملات یوجب سقوطهما فشرطنا احدهما
واسقطنا الآخر توفیرا للشبهین حظهما وعندهما لا یشترط بل یثبت
الحجر والعزل بخبر کل ممیز لان هذا القسم من باب المعاملات ما خلا الاخبار
بالشرایع فوجب ان لا یتوقف علی شرایط الشهادة لان للناس فی باب
المعاملات ضرورة توکیلا او عزلا فلو شرطت العدالة لضاق الامر علی
الناس واما الاخبار بالشرایع وان لم یکن من المعاملات فقد الحق بها
لان الضرورة قد تحققت فی حقه هذا اذا کان المخبر فضولیا وان کان
وکیلا او رسولا من الموکل او المولی بان قال وکلتک بان تخبر فلانا

بالعزل او الحجر او ارسلتک الی فلان لتبلغ عنی هذا الخبر لم یشترط العدالة
اتفاقا لان عبارة الوکیل والرسول کعبارة الموکل والمرسل والرابع
ای القسم الرابع من الاقسام المختصة بالسنن فی بیان نفس الخبر وهو اربعة
اقسام قسم محیط العلم لصدقه ای صدق المخبر کخبر الرسل علیهم السلام لانه
ثبت بالدلیل القاطع عصمتهم عن الکذب وحکمه وجوب الاعتقاد به لقوله
تعالی فما اتاکم الرسول فخذوه وقسم محیط العلم بکذبه کدعوی فرعون الربوبیة
لقیام آیات الحدوث فیه وقسم یحتملهما علی السواء کخبر الفاسق فان خبره یحتمل
الصدق باعتبار دینه وعقله ویحتمل الکذب باعتبار فسقه وحکمه التوقف
فیه لاستواء الجانبین فیه وقد قال تعالی ان جاءکم فاسق بنبأ فتبینوا وقسم یرجح
احد احتمالیه علی الآخر کخبر العدل المستجمع شرایط الروایة والمقصود ههنا
هذا النوع ولهذا النوع اطراف ثلثة طرف السماع وذلک اما ان یکون
عزیمة ای اصلا وهو علی اربعة اقسام قسمان منها فی غایة العزیمة وهو ما یکون
من جنس الاستماع بان تقرء علی المحدث من کتاب او حفظه وهو یسمع
ثم تقول مستفهما أهو کما قرأت علیکم وهو یقول نعم او یقرأ المحدث علیک
من کتاب او حفظ وانت تسمعه قال فخر الاسلام قال ابو حنیفة الوجهان
سواء بل الاول احوط لان السامع اذا قرأ بنفسه کان اشد عنایة فی ضبط
المتن لانه عامل لنفسه والمحدث عامل لغیره او یکتب المحدث الیک کتابا
علی رسم الکتب وهو ان یکون مختوما بختم معرف معنونا یعنی یکتب قبل التسمیة
من فلان الی فلان بن فلان ثم یبتدأ بالتسمیة ثم بالثناء ویذکر فیه حدثنی فلان
عن فلان الی آخره ای الی ان قال عن النبی م ویذکر لان الحدیث ثم یقول متن الحدیث م
فیه اذا بلغک کتابی وفهمته فحدث به عنی بهذا الاسناد فهذا ای الکتاب
من الغائب کالخطاب وکذلک الرسالة علی هذا الوجه ای الرسالة
الی الغائب کالکتاب فی جواز الروایة وذلک ان یقول المحدث للرسول

يبلغ عني فلانا انه قد حدثني بهذا الحديث فلان بن فلان ويذكر اسناده فاذا
بلغ رسالتي هذه فاروه عني بهذا الاسناد فيكونان حجتين اذا ثبتا
بالحجة اي بالبينة انه رسول فلان او كتاب فلان على ما عرف في كتاب القاضي
هذا اشارة الى القسمين الاخيرين وهما من باب العزيمة ايضا ولكن على
سبيل الخلافة فصار لهما شبه الرخصة وهما الكتاب والرسالة او يكون
رخصة هذا هو القسم الثاني من قسمي طرف السماع وهو الذي لا استماع فيه
كالاجازة وهي ان يقول المحدث لغيره اجزت لك ان تروي عني هذا الكتاب
الذي حدثني به فلان او جميع مسموعاتي الذي ان كان عندك وتبين اسناده
والمناولة وهو ان يعطي الشيخ كتاب سماعه بيده الى المستفيد
ويقول هذا كتابي وسماعي عن شيخي فلان فقد اجزت لك ان ترو
تروي عني هذا والمناولة تاكيد للاجازة لان مجرد المناولة بدون
الاجازة غير معتبرة والاجازة بدون المناولة معتبرة ويجوز
الاجازة لمعدوم كقوله اجزت لفلان ولمن يولد له ما تناسلوا والمجاز
ان كان عالما به اي بما في الكتاب اجازه بروايته تصح الاجازة والا اي
وان لم يكن المجاز له عالما بما في الكتب فلا اي لا تصح الاجازة بالاتفاق ولو
اجاز المجاز له بان يقول اجزت لك مجازاتي الصحيح انه جايز والاحوط
ان يقول المجاز لم اخبرني او اجازني ولا يقول حدثني لان ذلك مختص بالاستماع
ولم يوجد وطرف الحفظ الطرف الثاني من الاطراف الثلاثة المتعلقة بالخبر
طرف الحفظ وهو نوعان والعزيمة فيه ان يحفظ المسموع من وقت السماع
الى وقت الاداء والرخصة ان يعتمد الكتاب فان نظر فيه وتذكر ما كان
مسموعا صار كانه حفظ من وقت السماع الى وقت الاداء لان التذكير
بمنزلة الحفظ يكون حجة سواء كان خطه او خط غيره والا اي وان لم يذكره
الخط شيئا فلا اي فلا تحل له الرواية عند ابي حنيفة لان الخط وضع للتذكرة

للقلب كالمراة للعين فلا عبرة للمراة اذا لم ير الرائي وجهه فكذا لا عبرة
للكتاب اذا لم يتذكر القلب به علما لان الخط يشبه الخط والشافعي ... وعندهما
يجوز له الرواية ويجب العمل بهذا لان الصحابة كانوا يعملون على
على كتب النبي م من غير ان راويا روى ذلك الكتاب وعند ابي
يوسف يجوز الاعتماد على الخط ان كان في يده او في يد امينه ولا يجوز
ان كان في يد غيره لانه لا يؤمن عن التغير وعند محمد يجوز العمل بالخط
وان لم يكن في يده لان هذا التغير غير متعارف فما ذهب اليه محمد رخصة
تيسير للناس وطرف الاداء هذا هو الطرف الثالث والعزيمة فيه
ان يؤدي على وجه الذي سمع بلفظه ومعناه والرخصة ان ينقله بمعناه
يعني يرويه بلفظ آخر يؤدي معنى الحديث قال بعض العلماء لا يجوز نقل
الحديث بمعناه لانه ع م مخصوص بجوامع الكلم سابق في الفصاحة
وفي النقل بالمعنى لا يؤمن من الزيادة والنقصان وحجة العامة
ما روي ان الصحابة قالوا يا رسول الله انا نسمع منك الحديث ولا
نقدر على تاديته كما سمعناه قال اذا لم تحلوا حراما ولم تحرموا حلالا
واصبتم المعنى فلا بأس به روي ان ابن مسعود وانسا وغيرهما واصبتم كم
كانوا يقولون عند الرواية قال صلى الله عليه وسلم كذا او قريبا منه او
نحوا منه ولم ينكر عليهم منكر فكان اجماعا على الجواز فان كان الحديث
محكما لا يحتمل غيره يجوز نقله بالمعنى لمن له بصيرة اي معرفة في وجوه اللغة
لانه لما لم يشتبه معناه لا يتمكن فيه الزيادة والنقصان اذا نقله بعبارة اخرى
وان كان ظاهرا معلوما يحتمل غيره اي غير معناه بان كان عاما محتملا
للخصوص او حقيقة يحتمل المجاز فلا يجوز نقله بالمعنى الا للفقيه المجتهد
لانه يقف على ما هو المراد فيقع الامن عن الخلل بمعناه وما كان من جوامع
الكلم بان كان لفظه وجيزا وتحته معان كثيرة او المشكل او المشترك

او المجمل لا يجوز نقله بالمعنى للكل اى للمجتهد وغيره اما جوامع الكلم فلما روى
انه صلى الله عليه وسلم قال خصصت بجوامع الكلم فلا يقدر احد بعده على ما كان
مخصوصا به واما المشكل والمشترك فلان المراد منهما لا يعرف الا بتأويل
وتأويل الراوى لا يكون حجة على غيره كالقياس واما المجمل فلانه لا يوقف
على معناه والمروى عنه هذا اشارة الى الطعن الذى يلحق الحديث وبيان
ما يوجب منه سقوط العمل بالحديث وما لا يوجبه والطعن الذى يلحقه اما ان
يكون من قبل الراوى او من قبل غيره والذى يكون من قبل الراوى اذا
انكر الرواية انكار جاحدا بان قال كذبت على او ما رويت لك او انكارا
موقوفا بان قال لا اذكر انى رويت لك هذا الحديث او لا اعرفه ففى الوجه
الاول يسقط العمل بلا خلاف لان كل واحد منهما مكذب للاخر فلا بد من كذب
واحد غير معين ولكن لا يسقط بذلك عدالتهما لليقين فى عدالتهما و
ووقوع الشك فى زوالها واما فى الوجه الثانى فذهب الكرخى واحمد بن حنبل
الى انه يسقط العمل به لانه تكون حجة باتصاله بالرسول وبانكار الراوى
انقطع الاتصال وذهب الشافعى ومالك الى انه لا يسقط العمل او عمل بخلافه
بعد الرواية كما روت عائشة ان النبى عم قال ايما امراة زوجت بغير
اذن وليها فنكاحها باطل ثم عائشة زوجت بنت اخيها بلا اذن وليها مما
هو خلاف بيقين اى لا يحتمل ان يكون مرادا من الخبر بوجه يسقط العمل به لانه
خالفه ان كان حقا بان خالفه للوقوف على نسخه او ليس بثابت وهو الظاهر
من حاله فقد بطل الاحتجاج به وان كان خلافه بان خالفه لقلة المبالاة والتهاون
بالحديث او لغفلة او نسيان فقد سقطت عدالته لانه لم يكن عدلا فان كان
العمل بخلافه قبل الرواية او لم يعرف تاريخه اى تاريخ انه عمل قبل الرواية
او بعدها لم يكن جرحا لان الظاهر ان ذلك كان مذهبه وانه ترك بالحديث
وكذلك ان لم يعرف التاريخ لان الحديث حجة فى الاصل ووقع الشك فى

سقوطه ويحمل على انه كان قبل الرواية وتعيين الراوى بعض محتملاته
بان كان اللفظ عاما فيحمل على معنى خاص او مشتركا فيحمله على احد معنييه لا يمنع
العمل به اى بظاهر الحديث لانه ليس بخلاف بيقين مثل حديث ابن عمر
ان النبى عم قال المتبايعان بالخيار ما لم يفترقا وهو محتمل للتفرق بالابدان والتفرق
بالاقوال فحمله ابن عمر على التفرق بالابدان ولم يعمل بتأويله فبقى مشتركا فعملنا
بما روى ان النبى عم قال المتبايعان بالخيار ما لم يفترقا عن بيعهما والامتناع
عن العمل به اى امتناع الراوى عن العمل بالحديث مثل العمل بخلافه
اى عمل الراوى بخلاف ما رواه فيخرج الحديث عن الحجية لان ترك العمل
بالحديث حرام مثاله حديث ابن عمر رض عنهما انه عم كان يرفع يديه عند الركوع
وعند رفع الرأس من الركوع وقد صح من مجاهد انه قال صحبت ابن عمر رض
عشر سنين فلم اره رفع يديه الا فى تكبيرة الافتتاح فترك العمل به دليل
على انتساخه وعمل الصحابى بخلافه يوجب الطعن اذا كان الحديث
ظاهرا لا يحتمل الخفاء عليهم مثل حديث عبادة بن صامت انه عم قال
البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام تمسك به الشافعى وجعل النفى الى مضى
مدة السفر من تمام الحد ولم يعمل علماؤنا به لان عمر نفى رجلا فلحق بالروم
مرتدا فحلف ان لا ينفى احدا ابدا فلو كان النفى حدا لما تركه فعرفنا ان ذلك
بطريق السياسة وعلمنا ان الحديث لا يخفى عليهم لان اقامة الحد مفوض
الى الائمة ومبنى على الشهرة ومثال الحديث من جنس ما يحتمل الخفاء حديث
القهقهة فى الصلوة رواه زيد بن خالد الجهنى وروى ان ابا موسى الاشعرى
لم يعمل بحديث القهقهة وذلك لا يوجب جرحا لانه من الحوادث النادرة
فاحتمل الخفاء على ابى موسى والطعن المبهم مثل ان يقول هذا الحديث
منكر او مجروح ونحوهما من ائمة الحديث لا يجرح الراوى لان الجارح ربما
يعتقد ما لا يصلح سببا للجراح جارحا بان رآه ارتكب صغيرة من غير اصرار

فلا يترك به العدالة الثابتة قال بعض العلماء الطعن المبهم يكون جرحا
لان التعديل المطلق مقبول وكذا الجرح المطلق قلنا اسباب التعديل
غير منضبط فلا معنى للتكليف بذكرها والجرح ليس كذلك الا اذا وقع
مفسرا بما هو جرح متفق عليه قيد به لانه لو كان مجتهدا فيه لا يقبل كالطعن
بانه حديث مرسل وبشرب النبيذ لمن يعتقد اباحته ممن اشتهر
بالنصيحة دون التعصب قيد به لان الطاعن لو كان معروفا بالعداوة والتعصب
لا يقبل ايضا لان الظاهر ان التعصب حمله عليه حتى لا يقبل الطعن بالتدليس
وهو في اللغة كتمان عيب السلعة عن المشتري وفي اصطلاح اهل الحديث
كتمان انقطاع في الحديث مثل ان يقول حدثني فلان بن فلان ولا يقول
قال فلان حدثني او قال اخبرني فلان ولم يقل عن فلان الصحيح ان هذا
ليس بجرح لانه يوهم شبهة الارسال وحقيقة الارسال ليس بجرح
فشبهة اولى والتلبيس وهو ان يذكر الراوي شيخه بالكنية حتى لا يعرف
صيانة له عن الطعن الباطل فيه وفي هذه الكنية يشترك غيره او يذكره
بصفة ليست بمشهورة وذلك ان يقول سفيان الثوري حدثني
ابو سعيد وهو كنية للحسن البصري والكلبي وقد يروي عنهما جميعا
هذا الذي سماه الشيخ تلبيسا نوع من التدليس عند اهل الحديث ويسمى
ذلك عندهم تدليس الشيوخ والنوع الآخر تدليس الاسناد والارسال
وركض الدابة وهو حثها على العدو فهو لا يصلح جرحا لان ذلك من
اسباب الجهاد والمزاح لانه امر ورد به الشرع لان النبي عم كان يمازح
ولا يمازح الا حقا وحداثة السن وهي الصغر عند التحمل لان كثيرا من
الصحابة كانوا يروون في حداثة سنهم بشرط الاتقان عند التحمل في الصغر
والعدالة عند الاداء بعد البلوغ وعدم الاعتياد بالرواية وهذا لا يوجب
جرحا لان المعتبر هو الاتقان وربما يكون اتقان من لم يكن اعتياده

بالرواية اكثر من الذي اعتاده كابي بكر فانه لم يكن معتادا بالرواية
والاستكثار من مسائل الفقه كما ذكر بعض المحدثين في حق ابي يوسف انه
كان اماما حافظا الا انه اشتغل بالفقه وهذا لا يصلح جرحا لان ذلك
دليل الاجتهاد وقوة الذهن فكيف يصلح جرحا **فصل** قد يقع التعارض
بين الحجج فيما بيننا قيد به لان التعارض بينها حقيقة غير واقع لان ذلك
من امارات العجز تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا لجهلنا بالناسخ والمنسوخ
اذ لا بد ان يكون الناسخ متاخرا فاذا لم يعرف التاريخ بين المقدم والمؤخر
يقع التعارض بينهما ظاهرا فلا بد من بيانه اي بيان التعارض فركن
المعارضة المراد بالركن ما يقوم به المعارضة وهو مجموع اجزائها تقابل
الحجتين على السواء لان التقابل لا يقع بين القوي والضعيف لا مزية
لاحدهما تاكيد لقوله على السواء ويمكن ان يكون تاسيسا اذ المراد
عدم المزية في الوصف كخبر الواحد الذي يرويه عدل فقيه مع الذي
يرويه عدل غير فقيه فانهما متساويان بالذات لكن يرجح احدهما بقوة
وصف في حكمين متضادين لان التقابل بين الحجتين لا يتصور الا
بتقابل حكمهما وشرطها اي شرط المعارضة اتحاد المحل لانه لو اختلف
جاز اجتماعهما كالنكاح فانه يوجب الحل في الزوجة والحرمة في امها
والوقت لجواز اجتماعهما في محل واحد في وقتين كحرمة الخمر بعد
حلها مع تضاد الحكم من جهة النفي والاثبات **فان قلت** ان كان
المراد به ما ذكر من الركن وهو تكرار فاسد وان اراد غير ذلك فلم يبينه
قلت اراد به ذلك لكن لم يذكره هنا ركنا بل ركن المعارضة هو تقابل
الحجتين على السواء وتضاد الحكمين شرطها وانما ذكره هناك بطريق
التبع لان الحجة لا بد وان يكون في شيء فذكر هناك بالالتزام وهنا
بالمطابقة ولا بد من اشتراط اتحاد النسبة ايضا لجواز اجتماع الضدين

والمكان والاضافة والقوة والفعل والشرط

في محل واحد في وقت واحد بالنسبة الى شخص كالحل في المنكوحة
بالنسبة الى الزوج والحرمة فيها بالنسبة الى غيره قال شمس الائمة ومن
الشرط ان يكون كل واحد موجبا على وجه يجوز ان يكون ناسخا للآخر
اذا عرف التاريخ فيجري التعارض بين الآيتين والسنتين دون
القياسيين وحكمها اي حكم المعارضة بين الآيتين المصير الى السنة ان
وجدت لانهما تساقطتا لامتناع العمل باحديهما لعدم الاولوية فيصار
الى ما بعدهما من الحجة وهي السنة فان قلت هذا منظور فيه لجواز المصير
عند تعارض الآيتين الى آية اخرى قلت كلام المص مبني على عدم
جواز الترجيح بكثرة الادلة فلا يتوجه عليه الاعتراض مثاله قوله
تعالى فاقرؤا ما تيسر من القرآن وقوله تعالى واذا قرئ القرآن فاستمعوا
له فالاول بعمومه يوجب القراءة على المقتدي والثاني ينفي وجوبها
اذ كلاهما وردا في الصلوة عند عامة اهل التفسير فيصار الى الحديث
وهو قوله عم من كان له امام فقراءة الامام قراءة له وبين السنتين
المصير الى اقوال الصحابة عند من يوجب تقليد الصحابي او القياس
يعني ان لم يوجد قول الصحابي فالمصير الى القياس ولا يفهم صريحا
من كلام فخر الاسلام وشمس الائمة ان ايهما يصار اليه اولا بعد السنة
اقوال الصحابي او القياس لانهما عطفا باو وهو لاحد الامرين المذكورين
وكلام صاحب التقويم يصرح بان المصير الى اقوال الصحابة مقدم على
القياس مثاله ما روي ان النبي عم صلى صلوة الكسوف ركعتين
بركوعين وسجودين وروت عائشة انه صلى الله عليه وسلم صلى ركعتين
باربع ركوعات واربع سجدات فتعارضا فيصار الى القياس
وهو الاعتبار بساير الصلوات وفي الشرح الاكملي اذا تعارض
السنتان فعند ابي سعيد البردعي يصار الى اقوال الصحابة مطلقا

اي فيما يدرك بالقياس وفيما لا يدرك به وعند الشافعي الى القياس مطلقا
وعند الكرخي انما يقدم قول الصحابي اذا ورد فيما لا يدرك بالقياس
واما فيما يدرك به فهو مقدم على قول الصحابي وعند العجز عن المصير
الى دليل آخر بان لم يوجد او وجد ولم يصلح شاهدا بان كان التعارض
بين القياسين واقوال الصحابة ايضا يجب تقرير الاصول اي العمل بالاصل
كما في سور الحمار لما تعارضت الدلائل فيه اما تعارض الدلائل فكما روى
جابر انه عم سئل انتوضأ بما افضله الحمار قال نعم وروى انس انه عم
نهى عن لحوم الحمر الاهلية وقال انها رجس وهذا يدل على نجاسة سوره
اما تعارض اقوال الصحابة فكما قال ابن عمر سور الحمار نجس وكان ابن عباس
يقول الحمار يعلف بالتبن فسوره طاهر واما تعارض الاقيسة فيه فانه
لم يمكن الحاقه بالعرق بعلة الضرورة حتى يكون طاهرا لان الضرورة
في العرق اكثر ولم يمكن الحاقه باللبن بجامع التولد من اللحم ليكون نجسا
لوجود اصل الضرورة في السور دون اللبن وكذا لا يمكن الحاقه بسور
الكلب بجامع حرمة اللحم ليكون نجسا لوجود الضرورة في الحمار لكونه مربوطا
في الدور والكلب ليس كذلك ولا يمكن الحاقه بسور الهرة بجامع الطواف
ليكون طاهرا لان الضرورة في الهرة اكثر لدخولها المضايق التي لا يدخلها
الحمار وجب تقرير الاصول وهو ابقاء ما كان على ما كان فقيل ان
الماء عرف طاهرا في الاصل فلا يتنجس فبقي ما كان طاهرا ولم يزل الحدث
للتعارض اي لا يطهر به ما كان نجسا لان الطهارة او النجاسة ثابتة
بيقين فلا يزول بالشك ووجب ضم التيمم اليه فان قلت لما وجب
تقرير الاصول وقد عرف الماء طاهرا وطهورا لزم ان يبقى كذلك قلت
لو بقيت فيه صفة الطهورية لزال النجاسة والحدث به ولا يكون هذا
تقرير الاصول بل يكون عملا باحد الاصلين واهدار الآخر فاوجب

وقوع الشك في طهوريته ليكون عملا بالاصلين ويسمى سور الحمار
مشكلا لهذا اي لتعارض الدليلين فان قلت لا نم تعارض الدليلين
اذ المحرم مرجح في لحمه وكذا في سوره ولا تعارض مع امكان الترجيح
فلا يثبت الشك قلت ترجيح المحرم في حرمة اللحم كان للاحتياط ولا احتياط
في السور في جعله مشكوكا ليجب استعماله وضم التيمم اليه فلو رجحنا النجاسة
لوجب التيمم لا غير ولزم ترك العمل بالاحتياط لاحتمال كون السور مطهرا
دون التراب لا ان يعني به الجهل يعني لا يعني بهذه العبارة ان حكمه مجهول
لان الشك من احكام الشرع بل حكمه معلوم وهو وجوب الاستعمال وانتفاء ليس ح
النجاسة عنه وضم التيمم اليه واما اذا وقع التعارض بين القياسين
فلم يسقطا بالتعارض فيجب العمل بالحال يعني لم يسقط القياسان بالتعارض
اذ ليس بعد القياس دليل شرعي يرجع اليه فيضطر الى العمل باستصحاب
الحال الذي هو ليس بدليل بل يعمل المجتهد بايهما شاء لان احد القياسين حق
عند الله تعالى يقينا وكل واحد وكل منهما حجة في حق العمل اصاب المجتهد
او اخطأ بشهادة قلبه فان قلت لما كان كل من القياسين حجة وجب ان
يختار ايهما شاء من غير شرط تحر كما في اجناس ما يقع به التكفير قلت كل منهما
حجة في حق العمل لكن كلاهما ليس بحجة في اصابة الحق لان الحق عند الله تعالى
واحد والقياس لا يدل عليه والقلب المؤمن نور يدرك به ما هو باطن لا دليل
عليه قال صلى الله عليه وسلم اتقوا فراسة المؤمن فانه ينظر بنور الله تعالى وعند
الشافعي يعمل بايهما شاء ولهذا صار له في مسئلة قولان واقوال واما الروايتان
اللتان رويتا عن ائمتنا في مسئلة واحدة فانما كانتا في وقتين فاحدهما
صحيحة والاخرى فاسدة ولكن لم يعرف الاخرة منهما والتخلص عن المعارضة
على خمسة اوجه بالاستقراء اما ان يكون من قبل الحجة بان لا يعتدلا اي لا يستويا
كقوله عم البينة للمدعي واليمين على من انكر لا يعارضه حديث قضاء النبي عم

بشاهد ويمين لانتفاء المساواة لان الاول مشهور والثاني خبر الواحد
او من قبل الحكم بان يكون احدهما حكم الدنيا والاخر حكم العقبى فيكون الثابت باحدهما غير الثابت ح
بالاخر ومن شرط المعارضة اتحاد الحكم فاذا اختلف الحكم يمكن الجمع بينهما فلا تعارض
كآيتي اليمين في سورة البقرة والمائدة الاية التي في سورة البقرة لا
يؤاخذكم الله باللغو في ايمانكم ولكن يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم فانها توجب
المؤاخذة بكل يمين مكسوبة بالقلب اي مقصودة فتحقق المؤاخذة في
الغموس والاية التي في المائدة لا يؤاخذكم الله باللغو في ايمانكم ولكن يؤاخذكم
بما عقدتم الايمان تقتضي ان لا تتحقق المؤاخذة في الغموس لان الايمان على
نوعين منعقدة فيها مؤاخذة ولغو لا مؤاخذة فيها فالغموس ليست بمنعقدة
فكان لغوا واللغو اسم لكلام لا فائدة فيه وليس في الغموس فائدة اليمين
المشروعة لانها شرعت لتحقق البر اي الصدق ولا يتصور ذلك في الغموس فكانت
لغوا فتحققت المعارضة بين الايتين في حق الغموس فيتخلص عنها ببيان
اختلاف الحكم بان يقال المؤاخذة في اية البقرة مطلقة والمطلق ينصرف
الى الكامل فيكون المراد بها المؤاخذة في الاخرة والمؤاخذة المنفية في المائدة
هي المؤاخذة بالكفارة في الدنيا او من قبل الحال بان يحمل احدهما على حالة
والاخرى على حالة كما في قوله تعالى حتى يطهرن بالتخفيف والتشديد القراءة
بالتخفيف تقتضي حل القربان بانقطاع الدم سواء انقطع على اكثر مدة
الحيض او اقلها والقراءة بالتشديد تقتضي ان لا يحل القربان قبل الاغتسال
فيقع التعارض ظاهرا لكنه يرتفع باختلاف الحالتين بان يحمل القراءة
بالتخفيف على الانقطاع على اكثر المدة لانه انقطاع بيقين والقراءة
بالتشديد على اقل المدة لان الانقطاع لا يثبت فيه بيقين ولا بد من
مؤكد بجانب الانقطاع وهو الاغتسال او ما يقوم مقامه من مضي وقت
صلوة فان قلت قوله تعالى فاذا تطهرن في القراءتين يأبى التوفيق

لانه يوجب الاغتسال في جميع الاحوال ولو كان كما زعمتم ينبغي ان يتوقف
في قراءة التخفيف فاذا اطهرن قلت ظاهر ان تاخر الزوج الى الاغتسال
في الانقطاع على العشرة لايجوز لما فيه من الفساد فيحمل قوله تع
تطهرن في قراءة التخفيف على طهرن لان تفعل يجيء بمعنى فعل من
غير ان يدل على صنع كتبين بمعنى بان او من قبل اختلاف الزمان صريحا
كقوله تع واولات الاحمال اجلهن ان يضعن حملهن فانها نزلت بعد
الاية التي في سورة البقرة وهي قوله تع والذين يتوفون منكم ويذرون
ازواجا يتربصون بانفسهن اربعة اشهر وعشرا فقد وقع التعارض
بينهما في حق الحامل المتوفى عنها زوجها فقال علي تعتد بابعد الاجلين
اي باطول العدتين لان كل اية توجب عدة على وجه فيجمع بينهما احتياطا
وقال ابن مسعود تعتد بوضع الحمل وقال من شاء باهلته ان سورة
النساء القصرى وفيها قوله تع واولات الاحمال اجلهن ان يضعن
حملهن نزلت بعد التي في سورة البقرة محتجا بها على علي ولم ينكره
علي رض فثبت انه كان معروفا بينهم ان المتاخر ناسخ فيكون عدة المتوفى
عنها زوجها اذا كانت حاملا بوضع الحمل ولا معنى للجمع او دلالة اي
الخامس من الامور التي يتخلص بها عن المعارضة اختلاف زمان
الحجتين دلالة لا صريحا كالحاظر والمبيح اذا اجتمعا نحو ما روى
ان النبي م رخص فيه فانا نعلم انهما وجدا في زمانين فالحاظر جعل اخرا
ناسخا للمبيح تقليلا للنسخ لان الاصل في الاشياء الاباحة فلو جعلنا المبيح
متاخرا يلزم تكرار النسخ لان الحاظر يكون ناسخا للاباحة الاصلية
ثم المبيح يكون ناسخا للحظر فيلزم التكرار ولو جعلنا الحاظر متاخرا
اولى وفيه بحث اذ الاباحة الاصلية ليست حكما شرعيا فلا يكون رفعها
نسخا عبارة عن انتهاء حكم شرعي الا اذا اريد بالنسخ تغيير الامر

الاصلي فيتغير مرتين فيتكرر النسخ بهذا المعنى لا المعنى الحقيقي للنسخ فههنا
ثلاثة مذاهب الاول ان الاصل في الاشياء الاباحة لقوله تع خلق لكم
ما في الارض جميعا والثاني ان الاصل فيها الحظر لانها مملوكة لله تع والتصرف
في ملك الغير لا يجوز الا باذنه والثالث التوقف لان العقل لا حظ له في
معرفة الاحكام فيتوقف فيه الى ان يرد الشرع بالاباحة او الحرمة وفخر
الاسلام اختار القول الاول لا على معنى ان الاشياء مخلوقة مباحة ثم
بعث الانبياء بالحظر لان البشر لم يتركوا سدى اي مهملا بلا شرع في زمان
قال الله تع وان من امة الا خلا فيها نذير وانما قلنا انها مباحة بناء على
زمان الفترة التي بين عيسى ومحمد م فان الاباحة كانت ظاهرة في
ذلك الزمان لوقوع التحريفات في الانجيل والتورية ولم يبق الاعتماد
على شيء من الشرايع وظهرت الاباحة على معنى العقاب والمثبت اي الذي
يثبت امرا عارضا اولى من النافي الذي ينفي العارض ويبقي الامر الاول
عند الكرخي ولد سنة ستين ومائتين ومات سنة اربعين وثلثمائة
لان المثبت يخبر عن حقيقة والنافي اعتمد الظاهر كما في الجرح والتعديل
يرجح قول الجارح لانه يخبر عن حقيقة والمعدل اعتمد الظاهر وعند عيسى بن
ابان كان من اصحاب الحديث ثم غلب عليه الراي تفقه على محمد بن حسن وكان
موته سنة احدى وعشرين ومائتين يتعارضان لان ما يستدل به على صدق
الراوي في المثبت من العدالة موجود في النافي متعارضان فيطلب الترجيح
بوجه آخر والاصل فيه في ترجيح المثبت او النافي لما اختلف عمل ائمتنا في
تعارض المثبت والنافي ففي بعض الصور عملوا بالمثبت وفي بعضها بالنافي
احتيج الى ضابط يتفرع على ذلك اختلافهم اشار الى ذلك المص بقوله
والاصل فيه ان النفي ان كان من جنس ما يعرف بدليله بان كان مبنيا على
دليل بان يكون له علامة ظاهرة او من جنس ما لا يعرف بدليله بان لا يكون

مبنيا على دليل بل يكون مبنيا من دليل دال عليه ويحتمل ان يكون مبنيا
على الاستصحاب الذي ليس بحجة او كان مما يشتبه حاله اي يحتمل ان يكون
مبنيا على الاستصحاب والاول مثل الاثبات لان الدليل هو المعتبر
لا صورة النفي فيقع التعارض والثاني لا يعارض الاثبات لان ما
لا دليل عليه لا يعارض ما عليه دليل وفي الثالث وجب التفحص عن حال المخبر
ان ثبت انه بنى على ظاهر الحال لم يقبل خبره لانه اعتمد ما ليس بحجة وان
ثبت انه اخبر عن دليل المعرفة كان مثل الاثبات وهذا معنى قوله
لكن لما عرف ان الراوي اعتمد دليل المعرفة كان مثل الاثبات والحاصل
ان النفي على اربعة اقسام الاول ما يكون من جنس ما يعرف بدليله والثاني
ما يكون محتملا وقد علم بالتفحص انه بنى الاخبار به على دليل دال عليه
والثالث ما لا يكون من جنس ما يعرف بدليله والرابع ما يكون محتملا
وقد علم بالتفحص عن احوال المخبر انه بنى الاخبار به على ظاهر الحال
فالقسم الاول والثاني مثل الاثبات في القوة والى هذين القسمين
اشار بقوله ان كان من جنس ما يعرف بدليله الخ والقسم الثالث والرابع
لا يكونان مثل الاثبات بل يكون الاثبات راجحا واليهما اشار بقوله
والا فلا يعني ان لم يكن مما يعرف بدليله ولا مما يعرف ان الراوي
اعتمد دليل المعرفة فلا يكون مثل الاثبات فالنفي في حديث بريرة
لما قرر الاصل ذكر مسائل اجتمع فيها المثبت والنافي وهي ثلث الاولى
مسئلة خيار العتاق وهي انها اذا اعتقت الامة المنكوحة وزوجها حر
يثبت لها خيار فسخ النكاح كما اذا كان زوجها عبدا خلافا للشافعي وهو
ما روي انها اعتقت وزوجها عبد مما لا يعرف الا بظاهر الحال وهو
ان العبودية كانت ثابتة قبل العتق فلم يعارض الاثبات وهو
اي الاثبات ما روي انها اعتقت وزوجها حر اخذ ائمتنا بالمثبت

وفي حديث ميمونة يعني الثانية مسئلة النكاح للمحرم فانه يجوز عندنا
خلافا للشافعي وهو ما روى ابن عباس ان النبي عم تزوجها وهو محرم
وهذا ناف لانه يبقى على الامر فان المحرم الامر تام كان ثابتا قبل التزوج
مما يعرف بدليله وهو هيئة المحرم فعارض الاثبات وهو ما روى
يزيد بن الاصم انه اي النبي عم تزوجها وهو حلال اي خارج عن احرامه
وهو مثبت لانه يدل على امر عارض على الامر الاول الاصلي وجعل
رواية ابن عباس اولى من رواية يزيد بن الاصم لانه اي يزيد لا يعدل
ابن عباس في الضبط والاتقان ائمتنا عملوا في هذه المسئلة
بالنافي لان النافي ههنا مما يعرف بدليله وهو هيئة المحرم فيعارض
الاثبات ولما عارضه رجحوا النافي بفقه الراوي وضبطه وطهارة الماء
وحل الطعام من جنس ما يعرف بدليله كالنجاسة والحرمة فوقع
التعارض بين الخبرين فوجب العمل بالاصل هذه هي المسئلة
الثالثة يعني اذا اخبر مخبر بنجاسة الماء والاخر بطهارته او اخبر مخبر
بحل الطعام والاخر بحرمته فالمخبر بالطهارة والحل ناف لانه ينفي
العارض ويبقي الامر الاصلي والمخبر بالنجاسة والحرمة مثبت
لانه يثبت امرا عارضا والنفي ههنا مما يحتمل ان يكون مبنيا على
دليل بان يأخذ الماء من نهر جار في اناء طاهر ولم يغب عن ذلك
الاناء فانه يكون عارفا بطهارته بدليل موجب ويحتمل ان يكون
مبنيا على ظاهر الحال فانه عرف انه اخبر بناء على ظاهر الحال ما يضاهي
قول المثبت فيترجح المثبت لما عرف في الاصل المتقدم واذا علم
انه اخبر بدليل عارض يعارض قول المثبت لكون كل واحد منهما
مخبرا عن دليل واذا تحقق التعارض بينهما يعمل بما هو الاصل
وهو الطهارة في الماء والحل في الطعام لان الاستصحاب وانه لم يصلح

قولم ح

عارض قوله قول المثبت ح

ان يكون حجة يصلح ان يكون مرجحا فترجح النافي به كذا قرره صاحب الكشف
وظاهر قول المص يدل على انه جعل الطهارة والحل من جنس ما يعرف بدليله
لا نما يحتمله وجعل الخبر النافي فيهما معارضا للخبر المثبت مطلقا والظاهر
هو الاول والترجيح لا يقع بفضل عدد اي بكثرة عدد الرواة بالذكورة والحرية
اي بذكورة الراوي وحريته عند العامة وقيل يقع المرجح بكثرة الراوي
لان قول الجماعة اقوى في افادة الظن من قول الواحد وللعامة ان كثرة الرواة
لا يكون دليل القوة ما لم يخرج عن خبر الآحاد الا يرى ان المناظران جرت
من وقت الصحابة الى يومنا باخبار الاخبار ولم يروا اشتغالهم بالترجيح
بزيادة عدد الرواة ولا بالذكورة ولو كان ذلك صحيحا لاشتغلوا به كما
اشتغلوا بالترجيح بزيادة الضبط قال شمس الائمة السرخسي والذي يصح
عندي ان هذا الترجيح بكثرة الرواة قول محمد وقد ذكر في السير الكبير
اهل العلم ثلث فرق اهل الشام واهل الحجاز واهل العراق فكلما اتفق
فيه الفريقان على قول اخذت بذلك وترك ما يتفرد به فريق واحد والصحيح
قول العامة لان الحق يحتمل ان يكون مع القليل قال الله تعالى وما يعلمهم
الا قليل وقال الحماسي تعيرنا انا قليل عديدنا ٭ فقلت لهم ان الكرام قليل ٭
ولا يلزم علينا المتواتر والمشهور لانا نترجحهما بزيادة العدد بل بدخولهما
في حد العيان ولهذا لا يترجح متواتر على آخر فان قلت قد ثبت الترجيح
لما روي ان النبي عم توقف في خبر ذي اليدين حتى اخبره ابو بكر وعمر رضي
قلت الترجيح انما يكون بعد معارضة حجتين وما ذكرت ليس كذلك بل
هو توقف في قبول خبر الواحد بتجويز الغلط عليه والتردد في صدقه لبعض
الاسباب وان كان في احد الخبرين زيادة لم يكن في الآخر فانه كان الراوي
واحدا يؤخذ بالمثبت للزيادة كما في الخبر المروي في النبي لف وهو ما روي
ابن مسعود انه قال اذا اختلف المتبايعان والسلعة قائمة تحالفا وترادا

وفي رواية اخرى عنه لم يذكر قوله والسلعة قائمة فاخذنا بالمثبت
للزيادة وقلنا لا يجري التحالف الا عند قيام السلعة وح يكون حذف
الزيادة من بعض الرواة لقلة ضبطه فاذا اختلف الراوي فيجعل
كالخبرين ويعمل بهما لان الظاهر انه عم قالهما في وقتين فيجب بهما
بحسب الامكان كما هو مذهبنا في ان المطلق لا يحمل على المقيد في حكمين
نظيره ما روي ان النبي عم نهى عن بيع الطعام قبل القبض وجاء في
رواية اخرى عنه عم النهي عن بيع ما لم يقبض فانا نعمل بهما ولا نحمل
المطلق على المقيد بالطعام حتى لا يجوز بيع سائر العروض قبل القبض
كما لا يجوز بيع الطعام قبل القبض فصل وهذه الحجج التي مر ذكرها
من الكتاب والسنة واقسامهما يحتمل البيان اي الكشف عن المقصود
وهو اي البيان على الخمسة اوجه بالاستقراء اما ان يكون بيان تقرير
وهو تاكيد الكلام بما يقطع احتمال المجاز مثل قوله تعالى ولا طائر يطير
بجناحيه الا امم امثالكم فان الطائر يحتمل ان يستعمل في غير حقيقته يقال
للبريد طائر فيكون قوله يطير بجناحيه تقريرا لموجب الحقيقة وقطعا لاحتمال
المجاز او الخصوص مثل قوله تعالى فسجد الملائكة كلهم اجمعون فان اسم
الجمع من جميع الملائكة على احتمال البعض وبقوله كلهم قرر معنى
العموم او بيان تفسير وهو بيان ما فيه خفاء كبيان المجمل كقوله تعالى
اقيموا الصلوة فانه مجمل ثم لحقه بيان بالسنة والمشترك وانهما يصحان
موصولا ومفصولا وعند بعض المتكلمين لا يصح بيان المجمل والمشترك
الا موصولا احتجوا بان المقصود من الخطاب ايجاب العمل وهو المقصود
الاصلي وذا يكون بالفهم والفهم انما يحصل بالبيان ولو جوزنا تاخير
البيان لادى الى تكليف المحال احتج من جوزه مفصولا بان الخطاب
بالمجمل قبل البيان يفيد الابتلاء باعتقاد الحقية في الحال مع انتظار

الامتحان

البيان للعمل به وليس فيه تكليف المحال لان العمل لا يجب قبل البيان
او بيان تغيير كالتعليق بالشرط والاستثناء تسميتهما بيانا مجاز لان
الاستثناء في قوله لفلان علي الف الا مائة يبطل الكلام في حق المائة وكذا
الشرط يبطل كون الكلام ايقاعا ويصيره يمينا الا ان في الاستثناء
يبطل بعض الكلام وفي التعليق كله فالابطال لا يكون بيانا حقيقة
ولكنه يكون بيانا مجازا من حيث انه تبين ان عليه تسعمائة لا الف
وانه يحلف ولا يطلق في التعليق وانما يصح ذلك موصولا فقط باجماع الفقهاء
وعن ابن عباس انه يصح مفصولا لما روي انه عم قال لاغزون قريشا ثم قال
بعد سنة ان شاء الله واحتج الفقهاء بان النبي عم قال من حلف على يمين
فراى غيرها خيرا منها فليكفر يمينه الحديث بيّن التكفير لتخليص الحالف ولو صح
الاستثناء مفصولا لقال فليستثن وليأت بالذي هو خير منها والحديث
الذي رواه خبر صحيح نقله كذا ذكره الغزالي واختلف في خصوص العموم
اي تخصيص العام الذي لم يخص منه بشيء فعندنا لا يقع متراخيا وعند *بقوله ح*
الشافعي يجوز ذلك قيدنا لم يخص منه بشيء لانه اذا خص منه بشيء بدليل
مقارن يجوز تخصيصه بعد ذلك بدليل متراخ اتفاقا وهذا اي
الاختلاف بناء على ان العموم مثل الخصوص عندنا في ايجاب الحكم
قطعا وبعد الخصوص لا يبقى القطع فكان تخصيص العام تغيرا عن
القطع الى الاحتمال فيتقيد بشرط الوصل كالاستثناء والتعليق
وعنده ليس بتغيير لان موجبه ظني قبل التخصيص بل تقرير فيصح موصولا *ومفصولا ح*
وبيان بقرة بني اسرائيل هذا اشارة الى جواب استدل على جواز
تخصيص العام متراخيا بنصوص منها قوله تع ان الله يأمركم ان تذبحوا
بقرة فان الله تع امر بني اسرائيل بذبح بقرة مطلقة ليظهر امر القتيل
عندهم والمطلق عام عندهم ثم بينها لهم بعد سؤالهم مقيدة باوصاف

كما نطق به التنزيل من قبيل تقييد المطلق يعني ليس هذا من قبيل
تخصيص العام لان النكرة في موضع الاثبات تخص فلا يحتمل التخصيص
فكان تقييد المطلق نسخا فلذلك فيصح متراخيا ومنها قوله تع فاسلك
فيها من كل زوجين اثنين واهلك اي ادخل في السفينة من كل
جنس من الحيوان ذكرا وانثى واثنين تاكيد للزوجين واهلك
عطف على زوجين اي ادخل اهلك فقال الاهل عام يتناول جميع *اهل صح*
بيته ثم لحقه الخصوص متراخيا بقوله ليس من اهلك اجاب عنه بقوله
والاهل لم يتناول الابن لان المراد اهل ديانة لا نسبة فعلى هذا يكون
الاهل مشتركا لانه احتمل الاهل من حيث النسب والاهل من حيث *دينه لا النسب ح*
الدين فبين الله تع ان المراد منه الاهل من حيث المتابعة وانه الابن
الكافر ليس من اهله وتاخير البيان في المشترك جائز لا انه خصو
بقوله انه ليس من اهلك ومنها قوله تعالى انكم وما تعبدون من دون
الله حصب جهنم اي حطبها هذه عام لحقه خصوص متراخ فانه
لما نزل فجاء عبد الله بن الزبعرى الى رسول الله عم فقال يا محمد اليس
عيسى وعزير والملائكة قد عبدوا من دون الله افتراهم يعذبون في النار
فانزل الله تع ان الذين سبقت لهم منا الحسنى الاية اجاب عنه بقوله
وقوله تع انكم وما تعبدون من دون الله لم يتناول عيسى عم لان
ما يختص بما لا يعقل فلا يكون متناولا لهم لا انه خص بقوله ان الذين
سبقت لهم منا الحسنى الاية واما سؤال ابن الزبعرى كان بناء على
ظنه ان ما ظاهره فيمن يعقل ولهذا روي انه صلى الله عليه وسلم قال
ما اجهلك بلغة قومك اما علمت ان ما لما لا يعقل ومن لمن يعقل
كذا في شرح اصول ابن الحاجب والاستثناء يمنع التكلم بحكمه اي
مع حكمه بقدر المستثنى اي يمنع الحكم في المستثنى نظرا الى الظاهر لعدم الدليل

الموجب لا مع صورة التكلم بقدر المستثنى فيصير التكلم به عبارة عما
وراء المستثنى فيكون الاستثناء مانعا للموجب والموجب جميعا بقدر المستثنى
فينعدم الحكم فى المستثنى لانعدام الدليل الموجب له مع صورة التكلم به
فيجعل الاستثناء تكلما بالباقى بعده اى بعد المستثنى وعند الشافعى يمنع
الحكم بطريق المعارضة يعنى الموجب لا الموجب كما فى التعليق وعندنا
يمنع كليهما كما فى التعليق فصار تقدير قول الرجل لفلان على الف الا مائة
عندنا لفلان على تسعمائة وانه لم يتكلم بالالف فى حق لزوم المائة وعنده
الا مائة فانها ليست على فان صدر الكلام يوجبه والاستثناء ينفيه فتعارضا
فتساقطا بقدر المستثنى وفى شرح المنار للمص فائدة الخلاف تظهر
فيما اذا المستثنى خلاف الجنس كقوله لفلان على الف درهم الا ثوبا فعندنا
لا يصح الاستثناء لانه لا يصلح بيانا وعنده يصح فينقص من الالف قدر
قيمة الثوب لان موجب الاستثناء نفى الحكم فى المستثنى بالدليل المعارض
والدليل المعارض يجب العمل به بحسب الامكان والامكان هنا فى ان يجعل موجب نفى مقدار
قيمة الثوب لا نفى عين الثوب وفيه نظر لان عمل الاستثناء بالمعارضة
عند الشافعى انما هو فى المتصل وهذا من قبيل المنقطع ولو قدر متصلا
بالادراج لا يمكن الاستخراج حينئذ فلا يظهر الثمرة فى هذه المسئلة لاجماع
اهل اللغة على ان الاستثناء من الاثبات نفى ومن النفى اثبات وهذا
دليل على ان حكمه يعارض حكم المستثنى منه ولان قوله لا اله الا الله للتوحيد
اى وضع لافادته ومعناه النفى والاثبات فلو كان تكلما بالباقى لكان
نفيا لغيره اى نفيا لما سوى الله لانه هو الباقى بعد الاستثناء لا اثباتا له
اى لا اثباتا للالوهية لله تعالى فيصح من كونها كلمة التوحيد بالاجماع ان معنى
قولنا لا اله الا الله انه الاله بطريق المعارضة ولنا قوله تعالى فلبث فيهم الف
سنة الا خمسين عاما وسقوط الحكم بطريق المعارضة فى الايجاب

١٤٠

يكون اى فى الانشاء يثبت لا فى الاخبار لانه لو ثبت حكم الالف بجملته
ثم عارضه الاستثناء فى الخمسين لزم كونه نافيا لما اثبته اولا فلزم الكذب
فى احد الامرين تعالى الله عن ذلك ولان اهل اللغة قالوا الاستثناء
استخراج وتكلم بالباقى بعد الثنيا اى المستثنى كما قالوا انه من النفى اثبات
ومن الاثبات نفى واذا ثبت الوجهان وجب الجمع بينهما لانه هو الاصل
فنقول هو تكلم بالباقى بوضعه اى بحقيقته وعبارته لانه الذى سيق
الكلام واثبات ونفى باشارته لانهما فهما من الصيغة من غير ان يكون
سوق الكلام لاجلهما لانهما غير مذكورين فى المستثنى قصدا لكن لما كان
حكمه خلاف حكم المستثنى منه ثبت النفى والاثبات ضرورة لانه حكمه يتوقف
بالاستثناء كما يتوقف بالغاية فاذا لم يبق بعد الاستثناء ظهر النفى
لعدم علة الاثبات فسمى نفيا مجازا تحقيق ذلك ان الاستثناء بمنزلة
الغاية من المستثنى منه لكون الاستثناء بيانا انه ليس مرادا من الصدر
كما ان الغاية بيان انها ليست بمرادة من المغيا فكما ان الاستثناء يدخل
على النفى فينتهى بالوجود وعلى الاثبات فينتهى بالنفى فكذلك الغاية
ينتهى بها الحكم السابق الى خلافه وهذا المجموع ثابت بحسب اللغة
لكن لما كان الصدر مقصودا جعلناه عبارة والثانى لما لم يذكر مقصودا
بل لليتم به المصدر جعلناه اشارة فكذلك اختير فى كلمة التوحيد لا اله الا
الله ليكون اثبات الالوهية لله تعالى اشارة ونفيها قصدا لان المهم
فى كلمة التوحيد نفى التشريك مع الله تعالى لان المشركين اشركوا معه
غيره فيحتاج الى النفى قصدا واما اثباتها لله تعالى فمفروغ عنه غير محتاج
الى اثباته قصدا لان كل عاقل يعترف به قال الله تعالى ولئن سألتهم
من خلق السموات والارض ليقولن الله فيكفى فى اثبات ذلك
الاشارة وهذا الحصر من قبيل حصر الافراد ولقائل ان يقول

الاستثناء نص في خروج حكم المستثنى من حكم المستثنى منه حتى لا يصح
اثبات مثل حكمه معه بخلاف الغاية فانه ليس كذلك حتى يصح سرت
الى البصرة وجاوزته ولا يجوز ان يقال جاءني القوم الا زيدا فانه
جاء **والجواب** عن الشافعي ان ما يكون بطريق المعارضة يستوي فيه البعض
والكل كالنسخ فان نسخ الكل جائز كبعضه ولم يستو البعض والكل
في الاستثناء فان استثناء الكل باطل اتفاقا لا يقال انما لم يجز استثناء
الكل لانه رجوع بعد الاقرار لانا نقول لا يصح استثناء الكل فيما يصح الرجوع
فيه كالوصية فانه يصح الرجوع عنها ومع هذا لا يصح استثناء الكل ولو قال
اوصيت بثلث مالي الا ثلث مالي فالاستثناء باطل لانه لم يبق بعد
الاستثناء شيء يكون الكلام عبارة عنه **ولقائل** ان يقول انما لم يجز
الكل لتأديه الى التناقض وهو غير معقول بخلاف نسخ الكل فانه لا يؤدي
اليه لاختلاف الزمان وهو اي ما يطلق عليه لفظ الاستثناء نوعان
متصل وهو الاصل اي الحقيقة ومنفصل وهو ما لا يصح اخراجه من الصدر
اي صدر الكلام بان لا يكون المستثنى من جنس الاول واطلاق لفظ
الاستثناء عليه مجاز فيجعل مبتدأ حكمه بخلاف حكم الاول قال الله تعالى افرأيتم
ما كنتم تعبدون انتم واباؤكم الاقدمون فانهم عدو لي الا رب العالمين
اي لكن رب العالمين فاني اعبده واعظمه والاستثناء منقطع والعدو
يقع على الجمع قال الزجاج يحتمل ان يكون القوم عبدوا الاصنام
مع الله تعالى فقال ابراهيم ع جميع ما عبدتم عدو لي الا رب العالمين فاني لم اتبرئ
عن عبادته واتبرء مما تعبدون من دون الله فعلى هذا يكون الاستثناء
متصلا والاستثناء متى تعقب كلمات اي جملا معطوفة صفة كلمات
او حال بعضها على بعض ينصرف الى الجميع اي الى جميع ما تقدم ذكره كقوله
لزيد علي الف درهم ولبكر علي الف درهم ولخالد علي الف درهم

الا استثناءه كالشرط اي كما ان الشرط ينصرف الى الجميع ما سبق حتى يتعلق
الكل به كما لو قال عبدي حر وامرأتي طالق وعلي حج ان دخلت هذه
الدار عند الشافعي بناء على اصله انه معارض مانع للحكم المتقدم كالشرط
والجامع كون كل منهما مانعا للحكم وعندنا ينصرف الى ما يليه لان الاصل
عدم الاستثناء لانه يخرج اصل الكلام من ان يكون عاملا في جميعه وانما
وجب رجوع الاستثناء الى ما قبله ليصح ضرورة عدم استقلاله بنفسه
وقد اندفعت الضرورة بصرفه الى الاخيرة بخلاف الشرط لانه متبدل
فلا يخرج به اصل الكلام من ان يكون عاملا وانما يتبدل به الحكم لان مقتضى
قوله انت حر نزول العتق في محله وبذكر الشرط يتبدل ذلك لانه تبين
انه ليس بعلة للحكم قبل الشرط ومطلق العطف يقتضي الاشتراك
فلهذا اثبتنا حكم التبديل بالشرط في جميع ما سبق ذكره او بيان ضرورة
اي القسم الرابع من اقسام البيان بيان الضرورة اي البيان الحاصل
لاجل الضرورة وهو نوع بيان يقع بما لم يوضع له اي للبيان
اذ الموضوع للبيان هو النطق وهذا لم يقع البيان به بل بالسكوت
عنه فوقع البيان اذا بما لم يوضع للبيان وهو اي بيان الضرورة
على اربعة اقسام بالاستقراء **اما** ان يكون في حكم المنطوق اي
في حكم النطق هذا على تقدير ان يكون البيان فعل المبين فانه ح
يكون هو المنطق لا المنطوق وعلى هذا يكون المناسب ان يجعل
البيان الضروري في حكم ما هو بيان غير ضروري وهو النطق
وان جعل البيان عبارة عن الامر الذي يحصل به الاظهار كما قال
به بعضهم يكون المنطوق بمعناه الحقيقي لا المصدر لانه ح يكون البيان
هو الكلام الدال على المقصود لا فعل المتكلم وهو تكلمه به فعلى هذا
يصح جعل البيان الضروري ليس بمنطوق في حكم البيان الذي

الذي

هو منطوق كقوله تع وورثه ابواه فلامه الثلث صدر الكلام
اوجب الشركة المطلقة من جهة ان الميراث اضيف اليهما من
غير بيان نصيب كل منهما ثم تخصيص الام بالثلث صار بيانا لكون
الاب يستحق الباقي ضرورة او يثبت بدلالة حال المتكلم كسكوت
صاحب الشرع عند امر يعاينه من قول او فعل عن التغيير فذلك
يدل على حقيقة ذلك الامر لقوله ع م الساكت عن الحق شيطان اخرس
وكذا سكوت الصحابة وذلك مشروط بشرطين القدرة على
الانكار وكون الفاعل مسلما لانه لو كان غير مسلم كالسكوت عند مضي
النصراني الى الكنيسة لا يكون بيانا لشرعية مثاله ما روي انه ابقت امة
واتت بعض القبائل فتزوجها رجل من بني عذرة فولدت اولادا ثم
جاء مولاها فرفع ذلك الى عمر رض فقضى بها لمولاها وقضى على الاب ان
يفدي الاولاد وكان ذلك بمحضر من الصحابة رض فسكتوا عن ضمان
منافعها ومنفعة ولد المغرور فحل ذلك محل الاجماع على ان المنافع
لا تضمن بالاتلاف المجرد او يثبت ضرورة دفع الغرور عن الناس
كسكوت المولى حين رأى عبده يبيع ويشتري فانه يجعل اذنا له في
التجارة عندنا دفعا للغرور عمن يعامل العبد وقال الشافعي لا يكون
اذنا لان سكوته يحتمل ان يكون للرضا بتصرفه وان يكون لفرط
الغيظ والمحتمل لا يكون حجة او يثبت اي القسم الرابع من بيان
الضرورة ما يثبت ضرورة طول الكلام كقوله له علي مائة ودرهم
جعل العطف بيانا بان المائة من جنس المعطوف وعند الشافعي
يلزمه المعطوف والقول قوله في بيان المائة لانها مبهمة وللعطف
لم يوضع للتفسير لغة ومن شرط صحة العطف المغايرة ومن شرط
صحة التفسير ان يكون عين المفسر ولنا ان قوله ودرهم جعل

بيانا عادة فان الناس اعتادوا حذف التفسير عن المعطوف عليه
والعدد اذا كان المعطوف مفسرا بنفسه كما اعتادوا حذف
التفسير عن المعطوف عليه في قوله مائة وعشرة دراهم تريد به
بذلك ان الكل دراهم طلبا للايجاز عند طول الكلام فيما يكثر استعماله
وذلك عند كثرة الوجوب بكثرة اسبابه وهذا فيما يثبت في الذمة
في المعاملات كالمكيل والموزون بخلاف قوله علي مائة وثوب
فان الثوب لا يثبت في الذمة الا سلما فلا يكثر وجوبا فلا يتحقق
الضرورة ولم يجعل الثوب بيانا للمائة او بيان تبديل هذا معطوف
على خبر كان في قوله وهو اما ان يكون بيان تقرير هذا هو القسم
الخامس وهو النسخ اي التبديل هو النسخ في اللغة قال الله تعالى فاذا
بدلنا آية مكان آية واهل التفسير فسروا التبديل بالنسخ فسمي النسخ تبديلا
ثم معناه ان يزول شيء فيخلفه غيره ومعناه الشرعي ما عرفه المص وهو
بيان لمدة الحكم المطلق اي بيان انتهاء الحكم الشرعي احترز بقوله المطلق
عن حكم مقيد بتأبيد او توقيت فانه لا يصح نسخه قبل الذي كان معلوما
عند الله تعالى انه ينتهي في وقت كذا الا انه اطلقه اي لم يبين تأقيت
الحكم المنسوخ فصار ظاهره اي ظاهر الحكم المنسوخ البقاء في حق البشر
فكان النسخ تبديلا في حقنا ورفعا بالنسبة الى ظاهر الاستمرار بيانا
محضا في حق صاحب الشرع الحاصل ان النسخ فيه جهتان ففي حق الله
تعالى بيان محض لانتهاء الحكم الاول ليس فيه معنى التبديل لانه كان معلوما
عند الله تعالى انه ينتهي في وقت كذا بالناسخ فكان الناسخ بالنسبة الى
علمه تعالى مبينا للمدة لا رافعا لان الرفع يقتضي الثبوت والبقاء لولاه
وههنا البقاء بالنسبة الى علم الله تعالى محال لان خلافه معلوم وفي حق البشر
تبديل لانه زال ما كان ظاهر الثبوت وخلفه شيء آخر وهذا على مثال القتل

فانه بيان انتهاء اجل المقتول عند الله لان المقتول ميت بانقضاء
اجله عند السنة والجماعة اذ لا اجل له سواه وفي حق العباد تبديل
وتغيير وقطع للحيوة المظنون استمرارها لولاه فلهذا يترتب القصاص عليه
وساير الاحكام لانا امرنا بادارة الاحكام على الظواهر اي القتل وهو
جايز عندنا بالنص وهو ان نكاح الاخوات كان مشروعا في
شريعة ادم عم ثم انتسخ بعد ذلك بغيره من الشرايع **فان قلت** يحتمل
ان يكون هذا الحكم مخصوصا بذلك القوم او موقتا بحيوتهم فتحريم ذلك
في شريعة من بعده لا يكون نسخا **قلت** ثبت بالتواتر امر ادم عم
ولم ينقل توقيت ولا تخصيص فوجب اجراؤه على الاطلاق وما ذكر
من الاحتمال غير ناش عن دليل فلا يعتبر خلافا لليهود لعنهم الله
وبعض الروافض متمسكين بان الامر يدل على حسن المامور به
والنهي على ضده وذلك يوجب الجهل بعواقب الامور تعالى الله عن
ذلك وجوابه ان الفعل قد يكون مصلحة في وقت دون وقت كشرب والنسخ
الادوية فلا يلزم الجهل **قلت** لا خفاء ان هذا الجواب انما يستقيم على
قول من يقول ان النسخ قبل التمكن من الفعل لا يجوز ولا يستقيم على
مذهب المص لانه يجوز النسخ قبل التمكن منه فيلزم اجتماع الحسن والقبح
في وقت واحد على مذهبه ومحله حكم يحتمل الوجود والعدم اي كونه
مشروعا وان لا يكون في نفسه قيد به لانه لو لم يحتمل كونه مشروعا كالكفر
وان لا يكون مشروعا كالايمان بالله تعالى لا يجري فيه النسخ لم يلحق به ما ينافي
النسخ من توقيت كما يقال حج مت كذا سنة او تأبيد ثبت نصا كقوله
تعالى خالدين فيها ابدا لا يقال هذا خبر وهو ليس بمحل النسخ لان مقصودنا
ايراد النظير للتأبيد او دلالة كالشرايع التي قبض عليها رسول الله
فانها مؤبدة لا النسخ لانه خاتم النبيين ولا نسخ الا بلسان نبي ولا نبي بعده

البدأ او جه

قال الجمهور لا نسخ في الاخبار لانه يلزم منه الجهل بعواقب الامور
ولقائل ان يقول لفظ التأبيد قد يراد به المبالغة في العرف لا الدوام
كما يقال لازم الغريم ابدا وفلان يكرم الضيف ابدا فيجوز ان يكون كذلك
في استعمال الشرع ويتبين بورود النسخ ان المراد به المبالغة لا الدوام
على انه منقوض بالنصوص التي تدل على خلود الفساق في النار الى هنا كلام
شارح المغني منصور القاءاني ويمكن ان يجاب عنه بان حقيقة التأبيد
هو الدوام واستمرار جميع الازمنة وارادة البعض منها مجاز لا مساغ
له بدون القرينة وقال بعض النسخ يجوز في الاخبار التي تكون في المستقبل
كقوله تعالى لادم عم ان لك ان لا تجوع فيها ولا تعرى نسخ بقوله تعالى فبدت
لهما سوآتهما وجوابه ان قوله ان لا تجوع فيها من باب القيد والاطلاق
لا من باب النسخ **ولقائل** ان يقول تقييد المطلق نسخ عندنا فلا يستقيم
هذا الجواب **اعلم** ان الخلاف اذا كان الخبر في غير احكام الشرع **اما** لو كان
فهو كالامر فيها والنهي يجري فيه النسخ بالاتفاق كقوله تعالى والذين يتوفون منكم ويذ
ويذرون ازواجا الى قوله يتربصن بانفسهن نسخ بقوله تعالى واولات
الاحمال اجلهن ان يضعن حملهن وشرطه اي شرط جواز النسخ
التمكن من عقد القلب عندنا دون التمكن من الفعل والمراد به اي
بالتمكن من الفعل ان يمضي بعد ما وصل الامر الى المكلف زمان يسع فيه الفعل
المأمور به خلافا للمعتزلة لما ان حكمه اي حكم النسخ بيان المدة لعمل القلب
عندنا اصلا ولعمل البدن تبعا لان عقد القلب مقصود وتتحقق به
الابتلاء الا يرى ان الايمان رأس الطاعات فيبتلى العبد بقبوله وان العمل
لا يصير قربة الا بعزيمة القلب والعزيمة قد يصير قربة بلا فعل قال عم
نية المؤمن خير من عمله فجاز ان يكون العقد مقصودا الا الفعل فروي انه
صلى الله عليه وسلم امر بخمسين صلوة في ليلة المعراج ثم نسخ الزايد على خمس

وكان نسخ قبل التمكن من الفعل الا انه كان بعد عقد القلب عليه فدل
وقوعه على الجواز والحديث مذكور في الصحيحين وتلقته الامة بالقبول
فان قلت هذا الحديث يقتضي نسخ الشيء قبل التمكن من الاعتقاد والعمل
وانتم لا تقولون به قلنا ان رسول الله عم احد المكلفين وقد علم واعتقد
غاية الامر انه كان قبل علم جميع المكلفين وعلم الجميع ليس بشرط وعندنا
هو بيان مدة العمل بالبدن لان العمل هو المقصود من الامر والنهي لا الاعتقاد
فكان النسخ قبل التمكن من الفعل مؤديا الى اجتماع الحسن والقبح في شيء
واحد في زمان واحد لتعلق النهي بعين ما تعلق به الامر مثلا اذا قال
الله تعالى صلوا عند غروب الشمس من هذا اليوم ركعتين ثم قال قبل الغروب
لا تصلوا عند الغروب من هذا اليوم الخ والنسخ مع اتحاد هذه الاشياء
يؤدي الى الفساد والقياس لا يصلح ناسخا للكتاب والسنة والاجماع
والقياس لان الصحابة رض اجمعوا على ترك الرأي بالكتاب والسنة
حتى قال علي رض لو كان الدين بالرأي لكان باطن الخف اولى بالمسح من ظاهره
ولكن رأيت رسول الله عم يمسح على ظاهر الخف دون باطنه ولان الرأي
لا مجال له في معرفة انتهاء وقت وكان ابن شريح من اصحاب الشافعي يجوز
ذلك لان النسخ بيان كالتخصيص فما جاز التخصيص به جاز النسخ به ايضا
قلنا اعتباره بالتخصيص باطل لان التخصيص بالدليل العقلي جائز دون
النسخ فلا يتساويان والانماطي منهم كان يقول لا يجوز نسخ الكتاب بالسنة
ويجوز بقياس مستخرج من الكتاب وكذا الاجماع عند الجمهور لان الاجماع
عبارة عن اجتماع الاراء ولا يعرف برأي انتهاء الحسن قال فخر الاسلام
جاز نسخ الاجماع بالاجماع فكانه اراد به ان الاجماع يتصور ان يكون
لمصلحة ثم يتبدل تلك المصلحة فينعقد اجماع ناسخ قيل وجه عدم الجواز
ان الاجماع الثاني ان وجد بسند خفي عليهم وظهر بعد يلزم اجماعهم على

الخطأ اولا مع لزوم كونه على خلاف النص وهو منعقد فان قلت
لم لا يجوز ان يكون سند الاجماع الثاني قياسا قلنا شرط صحة القياس
عدم مخالفة الاجماع ولقائل ان يقول لا نم ان الاجماع المخالف للنص
خطأ وانما يكون كذلك لو لم يكن مستندا الى نص راجح على النص الاول الذي
نجعله منسوخا به لا يقال فح يكون الناسخ هو النص لا الاجماع لانا نقول
يجوز ان لا يعلم تراخي ذلك النص فلا يجوز جعله ناسخا بخلاف الاجماع
فانه يكون ناسخا متراخيا كذا في التلويح وفيه نظر لان النص اذا لم يعرف
كونه متراخيا لا يكون مثبتا لانتهاء الحسن والاجماع لا يصلح ان يكون
مبنيا لما ذكرنا ان الرأي لا حظ له في معرفة انتهاء الحسن قال بعض المعتزلة
يجوز لان المؤلفة قلوبهم سقط نصيبهم من الصدقات بالاجماع المنعقد
في زمان ابي بكر قلنا هذا ضعيف انه لم ينسخ بالاجماع بل هو من قبيل انتهاء
الحكم بانتهاء العلة وقيل نسخ بحديث رواه عمر رض واجمعوا على صحته
وانما يجوز النسخ بالكتاب والسنة متفقا اي نسخ الكتاب بالكتاب
والسنة بالسنة ومختلفا اي نسخ الكتاب بالسنة وبالعكس خلافا
للشافعي في المختلف اما عدم جواز نسخ الكتاب بالسنة فبقوله عم
اذا روي لكم على حديث فاعرضوه على كتاب الله تعالى فما وافق كتاب الله
فاقبلوه وما خالفه فردوه وان نسخ خالف فوجب رده وجوابه ان المراد
من المخالفة عند التعارض اذا جهل التاريخ ونحن نقول بهذا وانما الكلام
فيما اذا عرف التاريخ بينهما واما عدم جواز نسخ السنة بالكتاب فلقوله تعالى
لتبين ما نزل اليهم جعل قول الرسول مبينا للمنزل فلو نسخت السنة
به لخرجت عن ان تكون بيانا لانها تكون معدومة وجوابه ان المراد
من قوله تعالى لتبين اي لتبلغ ولئن ان النسخ بيان مدة الحكم فاذا ثبت
حكم الكتاب لم يمتنع ان يبين رسول الله عم مدة بقائه بوحي غير متلو

كما لم يمتنع ان يبينها بوحي متلو وكما لم يمتنع ان يبين مجمل الكتاب بعبارته
لم يمتنع ان يبين مدة الحكم بعبارته مثال نسخ الكتاب بالكتاب
نسخ آيات المسالمة بآيات القتال ومثال نسخ السنة بالسنة
قوله عم كنت نهيتكم عن زيارة القبور الا فزوروها ومثال نسخ السنة
بالكتاب نسخ التوجه الى بيت المقدس فانه عم كان متوجها الى الكعبة
ثم تحول الى بيت المقدس بالسنة بالمدينة ثم نسخ بقوله تعالى فول وجهك
شطر المسجد الحرام **فان قلت** التوجه الى بيت المقدس كان ثابتا بالكتاب
فانه شريعة من قبلنا وهي لازمة لنا حتى تقوم الدليل على انه اخر وهذا الحكم
ثابت بالكتاب وهو قوله تعالى اولئك الذين هدى الله فبهديهم اقتده **قلت**
ترك التوجه في مدة الاقامة في مكة نسخ له على ان شريعة من قبلنا انما
يلزمنا بطريق انها شريعة لنا سنة لنبينا عم فلا يخرج من كونه نسخ السنة
بالكتاب ومثال نسخ الكتاب بالسنة ورد عائشة رض ان النبي عم اخبر
ايانا بان الله تعالى اباح له من النساء ما شاء نسخ بها قوله تعالى لا تحل لك
النساء من بعد **فان قلت** حكم ما دل على التأبيد محكم لا يحتمل النسخ بدليل قوله
من بعد فانه بمنزلة التأبيد **قلت** التأبيد اما ان يكون صريحا او دلالة
ولفظ بعد ليس منهما **فان قلت** ما ثبت بالكتاب والسنة المتواترة مقطوع به
فكيف يترك بخبر الواحد **قلت** ما الذي تعنون بقولكم انه مقطوع به اتعنون
ان اصل الحكم مقطوع به ام دوامه فان قلتم بالاول فمسلم والنسخ ليس
بوارد عليه وانما يقطع دوامه ويبين انتهاؤه فان قلتم بالثاني فممنوع
لان بقاء الحكم حال حيوة النبي عم ظني لان احتمال النسخ قائم في كل حال
واما بعد وفاته وجب الحكم بالبقاء قطعا لتيقننا بان لا نسخ بعد انقطاع
الوحي فلا بد ان يكون ما ثبت به النسخ مستندا الى حال حيوة النبي عم بطريق
لا شبهة فيه قال القاضي ابو زيد لم يوجد في كتاب الله تعالى ما نسخ بالسنة

بالسنة الا بطريق الزيادة على النص وفي ميزان الاصول الوصية
المفروضة في قوله تعالى اذا حضر احدكم الموت ان ترك خيرا اي مالا
الوصية للوالدين والاقربين انتسخت بقوله عم ان الله تعالى قد اعطى
كل ذي حق حقه الا لا وصية لوارث فانه وان كان خبر واحد لكن الامة
تلقته بالقبول فالتحق بالمتواتر والمنسوخ انواع التلاوة والحكم وهو
ما نسخ من القرآن في حيوة النبي عم بالانساء حتى روي ان سورة الاحزاب
كانت تعدل سورة البقرة والحكم دون التلاوة مثل قوله تعالى لكم دينكم
ولي دين والتلاوة دون الحكم مثل قراءة ابن مسعود في كفارة اليمين
فصيام ثلاثة ايام متتابعات ومثل قراءة من قرأ فاقطعوا ايمانهما وابن
عباس نسخت تلاوتهما في حيوة النبي عم بصرف القلوب عن حفظها الا
قلوب ربنك الراويين او بالانساء كذا قاله الامام فخر الاسلام
ولقائل ان يقول النسخ رفع حكم شرعي بدليل شرعي والانساء وصرف القلوب
ليسا بدليلين شرعيين فلا يكون ذلك نسخا وبقي حكمهما **فان قلت** القرآن
ثبت بالتواتر ولم يثبت فيما روينا **قلت** ذلك شرط لما بقي فيما بين الخلق
لا شرط لما نسخ لعدم احتياجه الى القطع **فان قلت** النسخ رفع حكم شرعي والتلاوة
ليست بحكم حتى يجوز نسخه **قلت** يريد بنسخ التلاوة انه ينسخ الاحكام المتعلقة
بالتلاوة ونحوه وذلك حكم شرعي **ولقائل** ان يقول ان قرائته لما لم تتواتر
لم يثبت قرآنيته فلا يكون من قبيل نسخ التلاوة ونسخ وصف في الحكم
مع بقاء اصل الحكم وذلك مثل الزيادة على النص فانها نسخ عندنا لان
الاطلاق معنى مقصود من الكلام وحكم الخروج عن العهدة باتيان المطلق
والتقييد اثبات القيد وحكمه الخروج عن العهدة باثبات المقيد لا غير
ومن ضرورة ثبوت التقييد انعدام صفة الاطلاق وذلك انما يكون بعد العلم بانتهاء
مدة حكم الاطلاق فيكون نسخا وفيه بحث لانه ان اراد به ان المقيد يستلزم

عدم الجواز بدون القيد بحسب دلالة اللفظ فهو قول بمفهوم
اللغة وان اراد بحسب العدم الاصلي فهو لا يكون حكما شرعيا وعند
الشافعي تخصيص لان النسخ رفع الحكم والزيادة تقرير للحكم وضم
حكم آخر اليه وذلك ليس بنسخ **قلنا** التخصيص لا يوجب حكما فيما يتناوله
العام غير الحكم الاول ولكن يتبين ان العام وان لم يكن متناولا لما صار
مخصوصا منه ولهذا لا يكون التخصيص الا مقارنا وحاصل ان التقييد
للاثبات والتخصيص للاخراج واي مشابهة بين الاخراج من الحكم وبين
اثبات الحكم فلا يكون تخصيصا **فان قلت** التخصيص اهون من النسخ
فلا يصار الى النسخ فلا يصار الى النسخ عند امكانه **قلت** لما دل الدليل
على ان خصوص العموم لا يجوز ان يكون متراخيا وجب المصير الى النسخ وان
كان خلاف الاصل حتى ابينا تفريع لهذا الخلاف زيادة النفي حدا
على الجلد بخبر الواحد وهو قوله عم البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام
لان الزيادة نسخ عندنا ونسخ الكتاب بخبر الواحد غير جائز وعنده
تخصيص فيجوز قيدنا بقولنا حدا لان النفي سياسة جائز اذا رأى
الامام المصلحة فيه وزيادة قيد الايمان في كفارة اليمين والظهار بالقياس
على كفارة القتل لاستلزام هذا القياس الزيادة على النص لان الرقبة
في قوله تعالى فتحرير رقبة مؤمنة في كفارة اليمين والظهار مطلقة و
بالقياس لا يجوز نسخ الاطلاق والشافعي قاس كفارة الظهار واليمين
على كفارة القتل وشرط فيهما رقبة مؤمنة لان الكفارات جنس واحد
فصل افعال النبي عم المراد منها افعال اختيارية صالحة للاقتداء لان الباب
لبيان حكم الاقتداء في افعاله عم سوى الذلة وانما تعرض للذلة دون غيرها
مما لا يصلح للاقتداء ببيان انها ليست بمعصية ممن صدرت عنه لانها اسم
لفعل حرام غير مقصود في نفسه للفاعل ولكن وقع عن فعل مباح

قصده والمعصية فعل محرم وقع عن قصد اليه فاطلاق اسم المعصية
على الذلة في قوله تعالى فعصى ادم ربه مجاز لان الانبياء معصومون
من الكباير والصغاير لا عن الذلالة عندنا وعند بعض الاشعرية
لم يعصموا عن الصغاير وذكر في عصمة الانبياء وليس معنى الذلة
انهم ذلوا عن الحق الى الباطل ولكنهم ذلوا عن الافضل الى الفاضل وانهم
يعاتبون به لجلال قدرهم ومكانتهم من الله تعالى اربعة مباح ومستحب
وواجب وفرض قسم المص افعاله عم الى اربعة متابعة لفخر الاسلام
ولان ساير الاصوليين قسموا الى ثلاثة اقسام وادخلوا الواجب في الفرض
وهو اقرب الى الصواب لان الواجب الاصطلاحي وهو ما ثبت بدليل فيه
اضطراب ولا يتصور ذلك في حقه عم لان الدلائل كلها قطعية
في حقه عم والجواب عنهم ان المراد تقسيم افعاله عم بالنسبة الينا وح
يتصور فيه الواجب الاصطلاحي لثبوت بعض افعاله في حقنا بدليل
ظني والصحيح عندنا ان ما علمنا من افعاله واقعا على جهة اي صفة نقتدي
به في ايقاعه على تلك الجهة حتى يقوم دليل الخصوص وما لم نعلم على اي
جهة فعله النبي عم قلنا فعله على ادنى منازل افعاله وهو الاباحة لما فرغ
عن بيان افعاله شرع في بيان حكمه بالنسبة الينا وفيه اقوال لم يتعرض
المص لتفصيلها واكتفى بذكر ما هو المختار وفيه اشارة الى وقوع الاختلاف في
ان فعله عم ان عرف انه كان سهوا كالتسليم على ركعتي العصر او طبعا
كالاكل والشرب والقيام وغيرها او مخصوصا به كوجوب التهجد والضحى
والزيادة على الاربع في النكاح وغيرها لا يلزمنا الاتباع اياه وان كان
غيرها قال بعضهم يجب الوقف فيه حتى يظهر ان النبي عم على اي وجه فعله من
الاباحة والندب والوجوب لان المتابعة لا يتحقق قبل معرفة صفة الفعل
اعترض عليه بان هذا القايل ان كان يمنع الامة من ان يفعلوا مثل فعله

فقد اثبت صفة الحظر في الاتباع وان كان لا يمنعهم فقد اثبت صفة الاباحة
وفيه نظر لان القسمة غير حاضرة لجواز ان لا يمنع وان لا يجيز فيتوقف
والحق ان يقال التوقف يوجب الشك ولا شك في ثبوت الاباحة في حقه
فنقتدي بتلك الجهة حتى يقوم المنع وقال بعضهم يجب اتباعه ما لم يقم دليل
المنع لقوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول وقال الكرخي يعتقد فيه الاباحة
لتيقنها الا اذا دل الدليل على الوجوب او الندب وجه القول المختار ان
في قوله تعالى لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة تنصيصا على جواز التاسي
به في افعاله حتى يقوم الدليل المانع وهو الموجب للاختصاص به عم والوحي
نوعان لما فرغ عن تقسيم السنن في حقنا شرع في تقسيم السنة في حق النبي عم
وفي بيان طريقته في اظهار احكام الشرع اهو بالوحي ام بغيره من الالهام والاجتهاد
دفعا لشبهة الجاهل بان قال كيف ساغ للنبي عم الاجتهاد مع توصله الى ما يوجب
علم اليقين ظاهر وباطن فالظاهر ثلاثة انواع الاول ما ثبت بلسان
الملك فوقع في سمعه اي سمع النبي عم بعد علمه بالمبلغ وهو الملك باية قاطعة
المراد منها العلم الضروري المنافي للشك بان المبلغ ملك نازل بالوحي
من الله تعالى والقران من هذا القبيل من هذا القبيل قال الله تعالى قل نزله روح
القدس من ربك بالحق وهو اي ما ثبت الذي انزل عليه بلسان الروح
الامين والنوع الثاني قوله او ثبت عنده باشارة الملك من غير بيان
بالكلام واليه اشار النبي عم بقوله ان روح القدس نفث في روعي ان نفسا
ان تموت حتى تستكمل رزقها والنوع الثالث قوله او تبدى لقلبه اي ظهر
بلا شبهة بالهام من الله تعالى بان اراه بنور من عنده اي بسبب نور في قلبه كما قال الله تعالى
من عند الله تعالى لتحكم بين الناس بما اراك الله والباطن من الوحي ما ينال
بالاجتهاد وبالتامل في الاحكام المنصوصة جعل الاجتهاد منه عم وحيا
باعتبار المآل فان تقريره عم على اجتهاده يدل على انه هو الحق حقيقة

كما اذا ثبت بالوحي ابتداء فابى بعضهم وهو الاشعرية واكثر المعتزلة
والمتكلمين ان يكون هذا من حظه اي يكون الاجتهاد من حظ النبي عم في
احكام الشرع محتجين بقوله تعالى وما ينطق عن الهوى اخبر الله تعالى
بانه لا ينطق الا عن وحي والحكم الصادر عن اجتهاد لا يكون وحيا والجواب
ان قوله تعالى وما ينطق عن الهوى نزل في شان القران معناه وما ينطق
بهذا القران بهوى نفسه والعرب تجعل لفظ عن مكان الباء تقول رميت
عن القوس اي بالقوس وليس معناه ان ما ينطق به انما هو عن الوحي ولئن
سلمنا انه نفي ح النطق عنه بغير الوحي على سبيل التعميم فلا نم ان الحكم اذا
ثبت بالاجتهاد لا يكون وحيا فان الاجتهاد منه عم وحي باطن باعتبار
المآل لانه لا يقر على الخطا وعندنا هو مامور بانتظار الوحي فيما لم يوح
اليه لاحتمال اصابة النص بنزول الوحي كما وجب على المتيمم طلب الماء في
موضع يرجى وجوده ثم العمل بالراي بعد انقضاء مدة الانتظار وهي
مقدرة بثلاثة ايام وقيل بخوف فوت الغرض فذلك يختلف بحسب اختلاف
الحوادث كانتظار الولي الاقرب في النكاح فانه مقدر بخوف فوت
الخاطب الكفؤ ولا فرق بين الاجتهاد في امر الحرب وبينه في حوادث
الاحكام الا انه عم معصوم عن القرار على الخطا هذا الجواب عما يقال
لا يجوز له الاجتهاد لانه لو جاز كان ينبغي ان منزلته دون منزلة
النص فيكون ظنيا فيجوز مخالفته اعلم ان قوله يشتمل على امرين احدهما انه
يجوز عليه الخطا في الجملة لان قوله تعالى عفا الله عنك لم اذنت لهم يدل
على الخطا في الاذن والا لما عاتب عليه والثاني انه لا يحتمل القرار على
الخطا لانه يؤدي الى الامر باتباع الخطا وهو باطل بخلاف ما يكون من
غيره اي يكون الاجتهاد من غيره عم من البيان بالراي حيث يجوز مخالفته

المجتهد آخر لاحتمال الخطاء والقرار عليه ثم ذكر المصنف نظيرا لما ذكر من الفرق
بين الاجتهادين وهو قوله وهذا اي اجتهاد النبي عم كالالهام وهو القذف
في القلب من غير نظر واستدلال فانه حجة قاطعة في حقه اي في حق النبي عم
حتى لم يجز مخالفته لكونه متيقنا بانه من عند الله تعالى وان لم يكن في حق
غيره بهذه الصفة فانه ليس بحجة وشرايع من قبلنا يلزمنا اذا قص
الله او رسوله علينا حتى احتج ابو يوسف في جريان القصاص بين
الذكر والانثى بقوله تعالى وكتبنا عليهم فيها ان النفس بالنفس مع ان
ذلك كان فيمن تقدم قيد بقوله قص الله او رسوله لان ما قص علينا اهل ح
الكتاب او بعض المسلمين من كتبهم لا يلزم علينا اتباعه لانهم
حرفوا الكتاب من غير انكار على انه شريعة لرسولهم عم لما تحققت شبهة
السماع في قول الصحابي ناسب ان يلحق باقسام السنة وقال وتقليد
الصحابي واجب وهو عبارة عن اتباعه في قوله او فعله معتقدا للحقية
من غير تامل في الدليل يترك به القياس اي قياس التابعين ومن بعدهم
قيدنا به لان مذهب صحابي اماما كان او مفتيا ليس بحجة على صحابي آخر
اتفاقا لاحتمال السماع من النبي عم بل الظاهر من حاله انه يفتي بالخبر فكان
قوله مقدما على الرأي ولئن سلمنا ان قوله صادر من الرأي فرأيه اقوى
من رأي غيرهم لانهم شاهدوا الرسول واحوال التي يتغير بها الاحكام
ولهم مزية في الضبط فكان رأيهم مرجحا فوجب تقليدهم وقال الكرخي لا يجب
تقليده الا فيما لا يدرك بالقياس لان فيما لا يدرك بالقياس تتعين
وجه السماع اذ لا يظن بهم المجازفة والكذب لان الدين ثابت بنقلهم
وان كان مدركا بالقياس فرأيه محتمل للخطاء فلا يكون حجة لغيره وقال
الشافعي لا يقلد احد منهم اي من الصحابة سواء يدرك بالقياس او لا

لان مذاهبهم لو كان حجة لتناقض الحجج لان الصحابة يخالف بعضهم بعضا
وليس قول بعضهم اولى من قول الآخر فيلزم التناقض وهو باطل وقد
اتفق عمل اصحابنا وهم ابو حنيفة وابو يوسف ومحمد ومن تابعهم بالتقليد
فيما لا يعقل بالقياس مثل المقادير كما في اقل الحيض يعني كما قال عمر اقل
الحيض ثلثة وشراء ما باع باقل مما باع قبل نقد الثمن مع ان القياس
يقتضي جوازه عملا بقول عائشة لتلك المرأة بستمائة بعد ما اشتريت
بثمانمائة نقدا فقالت لها بئس ما شريت واشتريت ابلغي زيد بن ارقم
ان الله تعالى ابطل حجه وجهاده مع رسول الله عم ان لم يتب واختلف
عملهم في غيره اي عمل اصحابنا فيما يدرك بالقياس يعني لم يستقر مذهبهم
في هذه المسئلة بل مسائلهم مختلفة الدلالة في تقليد الصحابي بعضها يدل
على تقديم قول الصحابي على القياس وبعضها يدل على تقديم القياس
كما في اعلام قدر رأس المال قال ابو يوسف ومحمد تسمية قدر رأس
المال ليس بشرط في السلم فيما اذا كان رأس المال مشارا اليه لان الاشارة
ابلغ في التعريفات من التسمية والاعلام بالتسمية يصح بالاجماع فكذا
بالاشارة عملا بالقياس مع انه روي عن ابن عمر رض خلافه وابو ح
شرط الاعلام لجواز السلم فيما اذا كان رأس المال مشارا اليه وقال
بلغنا ذلك عن ابن عمر والاجير المشترك كالقصار قالا انه ضامن لما
ضاع في يده بما يمكن الاحتراز عنه كالسرقة فاما اذا لم يمكن الاحتراز كالحرق
الغالب والغرق الغالب فلا ضمان فيه بالاتفاق وروينا وجوب الضمان
عن علي رض فانه كان يضمن الخياط صيانة لاموال الناس وخالف ابو حنيفة
المروي عن علي رض فقال انه امين فلا يضمن كالاجير الخاص وهذا الاختلاف
اي الاختلاف المذكور في تقليد الصحابي لما فرغ عن تقرير الاقوال اشار
الى محل النزاع وكان المناسب ان يذكر اولا لان تلخيص محل النزاع

القائلة اي بعت خادما من زيد بن ارقم
بثمانمائة درهم الى العطاء فاحتاجت
الى ثمنه فاشتريته بستمائة صح

يجب ان يقدم على الاقوال والبرهان في كل ما ثبت منهم اي من الصحابة — اذ لو كان بينهم خلاف صحيح
من غير خلاف بينهم لا يجوز تقليد الصحابي وكان ذلك اختلاف بالرأي
لانهم لما اختلفوا ولم يحاجوا بالسماع من النبي عم تعين وجه الاجتهاد — من النسخ
فحل محل القياس ولا نسخ في القياس بل يجب الترجيح ان امكن والا عمل
المجتهد بايهما شاء بشهادة قلبه ومن غير ان يثبت ان ذلك القول بلغ
غير قائله فسكت مسلما له لانه لو نقل من غيره تسليم كان اجماعا فلا يجوز
خلافه واما التابعي فان ظهرت فتواه في زمن الصحابة كشريح والحسن
البصري وعلقمة والنخعي وغيرهم كان مثلهم عند البعض وفي النوادر كذا
روي عن ابي ح لانه لما زاحمهم في الفتوى علم ان رأيه في القوة والضعف
مثل رأيهم ويجب تقليده كتقليدهم فقد صح ان عليا رض تحاكم الى شريح
في درعه وقال درعي عرفتها مع هذا اليهودي قال شريح لليهودي — عرفتها ان
ما تقول قال درعي وفي يدي فطلب شاهدين من علي رض فشهد له قنبر
والحسن بن علي فقال شريح اما شهادة مولاك فقد اجزتها واما شهادة
ابنك فلا اجيزها وكان من رأي علي رض جواز شهادة الابن لابيه فسلم
الدرع الى اليهودي فقال اليهودي امير المؤمنين مشى الى قاضيه فقضى
عليه فرضي به فقال اليهودي صدقت والله انها لدرعك ثم اسلم اليهودي
وهو الصحيح وفخر الاسلام اختار رواية النوادر وتابعه المصنف وعن
ابي حنيفة انه قال لا اقلدهم هم رجال ونحن رجال لان قول الصحابي
انما جعل حجة لاحتمال السماع واصابة رأيهم ببركة صحبة النبي عم
ومشاهدتهم احوال التنزيل وذلك مفقود في التابعين وكان شمس الائمة
يختار هذه الرواية ولم يعتبر رواية النوادر وان لم يظهر فتواه ولم يزاحمهم
في الرأي كان مثل سائر ائمة الفتوى لا يصح تقليده وشريح عاش
مائة وعشرين سنة واستقضاه عمر رض الكوفة ولم يزل بعد ذلك

خمسا وسبعين سنة ولم يتعطل

قاضيا فيها الا ثلاث سنين امتنع عن القضاء سنة ابن الزبير واستعفى
شريح الحجاج عن القضاء فاعفاه فلم يقض بين اثنين حتى مات مائة سنة
تسع وسبعين كذا قاله القتبي **باب الاجماع** وهو في اللغة الاتفاق — وفي الشريعة الاتفاق صح
مجتهدي امة محمد عم في عصر على امر فقيد الامة يخرج الامم السالفة
وقيد في عصر لنفي توهم جميع الاعصار وقوله على امر يتناول القول والفعل
هذا التعريف انما يصح على قول من لم يعتبر موافقة العوام واما من اعتبرها
فيما لا يحتاج فيه الى الرأي فقال هو اتفاق اهل عصر من هذه الامة على امر
ركن الاجماع وهو ما يتقوم به الاجماع نوعان عزيمة وهو التكلم منهم بما
يوجب الاتفاق اي اتفاق الكل على الحكم او شروعهم في الفعل ان كان
من بابه اي من باب الفعل كما اذا شرع اهل الاجتهاد جميعا في المزارعة
او المضاربة او الشركة كان ذلك اجماعا منهم على مشروعيتها ورخصة
وهو ان يتكلم او يفعل البعض دون البعض اي يتفق بعض المجتهدين
على قول او فعل وانتشر ذلك في اهل عصره وسكت الباقون منهم ولا
يردوا عليهم بعد مضي مدة التأمل وهي ثلاثة ايام او مجلس العلم ويسمى هذا
اجماعا سكوتيا وانما كان رخصة لانه جعل اجماعا ضرورة نفي نسبتهم الى
الفسق والتقصير في امر الدين فان الساكت عن الحق شيطان اخرس
في موضع الحاجة ولو شرط لانعقاد الاجماع التنصيص من الكل لادى
ذلك الى تعذر انعقاده لان الوقوف على قول كل واحد منهم في حكم حادثة
حرج فينبغي ان يجعل اشتهار الفتوى والسكوت من الباقين كافيا في
انعقاد الاجماع وفيه خلاف الشافعي قال انه ليس اجماع لان السكوت كما
يكون للموافقة يكون للمهابة وللعدم بالذي تأملهم الى الجواب فلا يدل
على الرضاء وكما يروى عن ابن عباس انه خالف عمر رض في العول
فقيل له هلا اظهرت حجتك على عمر فقال كان رجلا مهيبا فهبته

فمنعني درته قيل صح عن الشافعي قال الساكتون وكانوا نفرا يسيرا
ينعقد الاجماع عندي ويمكن الزام الشافعي بهذا لانه اذا كان بسكوت
القليل دليل الرضا والوفاق مع عدم تمكنهم من اظهار الخلاف دليلا
لقلتهم فلان يجعل سكوت الاكثر مع تمكنهم من اظهار الخلاف دليلا على الرضا
اولى وللقائل ان يقول انما لم يعتبر سكوت الاقل لكنه يؤدي الى تعذر
انعقاده فلا يلزم من عدم اعتبار الاقل عدم اعتبار الاكثر وحديث
ابن عباس غير صحيح لان عمر رض كان اشد انقيادا والاستماع الحق من غيره
حتى كان انه يقول لا خير فيكم ما لم تقولوا ولا خير لي ما لم اسمع وانما لم يتعرض
المص لتعريف الاجماع لكونه معلوما من بيان ركنه واهله وشرطه
واهل الاجماع من كان مجتهدا والمجتهد يأتي في باب القياس الا فيما يستغني
فيه عن الاجتهاد كنقل القران واعداد الركعات ومقادير الزكوات
واستقراض الخبز والاستحمام فان اجماع العوام فيه كاجماع المجتهدين
ليس فيه هوى اي اتباع البدعة ولا فسوق لانه يورث التهمة
ويسقط العدالة والاهلية انما تثبت بالعدالة وذهب ابو بكر الباقلاني
الى ان الاجتهاد ليس بشرط واعتبر قول العامي في انعقاد الاجماع لان
قول الامة انما يكون حجة لعصمتهم عن الخطاء ولا يلزم ان يكون العصمة
الثابتة للمجموع ثابتة للبعض والجواب عنه ان العوام كالانعام وكان
عليهم ان يقلدوا المجتهدين فلا يعتبر خلافهم فيما يجب عليهم التقليد وكونه
من الصحابة او من العترة وفي الصحاح عترة الرجل نسله ورهطه
الادنون لا يشترط وقيل هو شرط لان النبي م مدح اصحابه واثنى
عليهم وهم في الامر بالمعروف هم الاصول فقال م اني تركت فيكم ما ان تمسكتم به
لن تضلوا كتاب الله وعترتي قلنا ما ذكرتم يدل على فضلهم لا على ان
اجماعهم حجة دون غيرهم وكذا اهل المدينة يعني كون اهل الاجماع من

من اهل المدينة ليس بشرط وقال مالك شرط لقوله م ان المدينة تنفي
خبثها كما ينفي الكير خبث الحديد والخطاء خبث فيكون منفيا عن اهلها
فيكون قولهم صوابا واجيب عنه ان المراد من الخبث من كره الاقامة بالمدينة
وبانه محمول على نفي الخبث في زمن رسول الله وانقراض العصر يعني موت
جميع المجتهدين بعد اتفاقهم على حكم ليس بشرط لانعقاده وعند الشافعي
شرط لان الاجماع انما يثبت باستقرار الآراء والاستقرار ولنا ان
الادلة الدالة على حجية الاجماع لم تفصل بين الانقراض وعدمه
وشرط الانقراض زيادة على النص والزيادة على النص نسخ فلا يجوز
وثمرة الخلاف تظهر فيما اذا رجع بعضهم بعد الانعقاد فعندنا لا يصح
الرجوع وعند الشافعي يصح وقيل يشترط للاجماع اللاحق عدم الاختلاف
السابق عند ابي حنيفة يعني اذا اختلف اهل عصر في مسئلة وماتوا
على ذلك الخلاف ذهب اصحاب الشافعي الى ان ذلك الخلاف يمنع انعقاد
الاجماع في العصر الثاني وقال اكثر مشايخنا لا يمنع فينعقد الاجماع ويرتفع الخلاف
السابق عند علمائنا الثلاثة وهو مختار فخر الاسلام وتبعه المص واليه
اشار بقوله وليس كذلك في الصحيح قال بعضهم فيه اختلاف بين ائمتنا
فعند ابي ح يمنع من الانعقاد وعند محمد لا يمنع وابي يوسف في رواية
معه وفي رواية مع ابي ح مستدلين بمسئلة ام الولد وهي اذا قضى القاضي
ببيعها لا ينفذ قضاؤه عند محمد لانه وقع مخالفا للاجماع وينفذ عند ابي حنيفة
في رواية الكرخي عنه لانه لم يقع مخالفا للاجماع وقد اختلف الصحابة في بيع
ام الولد فعند عمر رض لا يجوز وعند علي رض يجوز ويمكن ان يجاب عنهم بان
الاختلاف في المسئلة بناء على ان الاجماع المتاخر اجماع مختلف فيه اذ
عند اكثر العلماء هو ليس باجماع وفيه شبهة عند من جعله اجماعا حتى لا يكفر
جاحده فيصار قضاء القاضي ببيع ام الولد محلا مجتهدا فيه غير مخالف

ما لا يثبت الا بالانقراض لان قبله الرجوع
محتمل ومع الاحتمال لا يثبت الاستقرار رحمه

لاجماع القطعي فيبتعد قضاؤه لابناء على انه يشترط عدم اختلاف
السابق لانعقاد الاجماع اللاحق واشترط اجتماع الكل وخلاف
الواحد الصالح للاجتهاد مانع كخلاف الاكثر وقال بعض المعتزلة ينعقد
الاجماع باتفاق الاكثر لان الحق مع الجماعة بقوله ع يد الله مع الجماعة
فمن شذ شذ في النار ولو لم ينعقد الاجماع باجماع الاكثر لما استحق المخالف
الوعيد ولنا ان لفظ الامة في قوله ع لا تجتمع امتي على الضلالة يتناول الكل
لان كل مجتهد يحتمل الصواب والخطأ فيحتمل ان يكون الصواب مع المخالف
والمراد من قوله شذ شذ بعد ان كان موافقا للجماعة حتى يتحقق الاجماع
ذهب قوم الى اشتراط عدد التواتر في الاجماع لئلا يتصور تواطؤهم على الخطأ
وذهب الجمهور الى عدم اشتراطه لان الادلة على كون الاجماع حجة لا تختص
بعدد دون عدم **وقيل** لو لم يبق من المجتهدين الا واحد يكون قوله اجماعا
لانه عند الانفراد يصدق عليه لفظ الامة كما قال الله تعالى ان ابراهيم كان
امة فانه يدخل تحت النصوص الدالة على عصمة الامة من الخطأ اليه **وقيل**
اقل ما ينعقد به ثلثة واليه مال السرخسي لانه اقل الجماعة وقيل اثنان لان
الاجماع لا يتحقق بدون ذلك وحكمه في الاصل ان يثبت المراد به اي بالاجماع
شرعا على سبيل اليقين والقطع كرامة لهذه الامة قيد بالاصل لان الاجماع
ربما لا يكون موجبا للحكم قطعا بسبب العارض كما اذا ثبت الاجماع
بنص البعض وبسكوت الاخرين وانما قيد بالحكم الشرعي لانه هو محل الانعقاد
لا امر الدنيا كامر الحرب وغيره فانهم اذا اجمعوا على الحرب في موضع
معين قيل لا ينعقد اجماعا وقال بعض المعتزلة انه ليس بحجة لان كل واحد
منهم يحتمل ان يكون مخطئا فلا يكون قول الجميع صوابا البتة ولنا قوله
تعالى يا ايها الذين اتقوا الله وكونوا مع الصادقين اراد بهم الصادقين في كل
الامور الذين يجب متابعتهم وهم مجموع الامة لا بعضهم لانا لا نعرف

التعيين نسخة

لا نعرف بعضها باعيانهم حتى نتبعهم وقوله تعالى وكذلك جعلناكم امة وسطا
لتكونوا شهداء على الناس فانه وصفهم بالعدالة لان الوسط بمعنى العدل
فيكون اجماعهم حجة **فان قيل** لا يلزم من قبول شهادتهم صدقهم حقيقة فان
الشاهدين منهم تقبل شهادتهما وان صدقهما يظنون **قلت** الله تعالى
يحكم لهما باعيانهما بالعدالة ولو حكم بها لعصدقهما وحكم الامة فلابد
من صدقهم والداعي اي مستند الاجماع قد يكون من اخبار الاحاد كاجماعهم
على عدم جواز بيع الطعام قبل القبض والسبب الداعي اليه قوله ع لا تبيعوا
الطعام الا بالقبض والقياس كاجماعهم على جريان الربوا في الارز وشبهه
وقد يكون من الكتاب كاجماعهم على حرمة الجدات والبنات بقوله تعالى امهاتكم وبناتكم
وقال بعض لا ينعقد الاجماع الا عن خبر الواحد او القياس او عند وجود
الكتاب والسنة المشهورة لا يحتاج الى الاجماع وقال بعض لا ينعقد
الا بدليل قطعي لان غيره لا يوجب القطع وقيل ينعقد لا عن دليل
بل بالهام وتوفيق بان يخلق الله تعالى فيهم علما ضروريا ويوفقهم لاختيار
الصواب كبيع التعاطي واجرة الحمام ولكنا نقول ذلك فاسد لان
العدول لا يتصور منهم الاجماع على حكم من احكام الله تعالى جزافا
بل بناء على حديث او معنى من النصوص راوه مؤثرا وما ذكروا من بيع
التعاطي واجرة الحمام فالاجماع فيهما واقع عن دليل الا انه لم ينقل الينا
استغناء بالاجماع عنه كذا في جامع الاسرار فان انتقل الينا اجماع
السلف اي الصحابة باجماع كل عصر على نقله كان كنقل الحديث المتواتر
فانه يوجب العلم والعمل قطعا كاجماعهم على كون القرآن كتاب الله وفرضية
الصلوات وغيرها واذا انتقل الينا بالافراد بان روى ثقة ان الصحابة
اجمعوا على كذا كان كنقل السنة بالاحاد فانه يوجب العمل كخبر الواحد كقول
عبيدة السلماني اجتمع الصحابة على محافظة الاربع قبل الظهر وتحريم

دون العلم صح

نكاح الاخت في عدة الاخت وتوكيد المهر بالخلوة الصحيحة وقال بعض
اصحاب الشافعي الاجماع المنقول بالآحاد لا يوجب العمل لان الاجماع قطعي
وقول الواحد لا يوجب القطع قلنا الاجماع القطعي لا يثبت بنقل الواحد
بل الاجماع الظني ثم هو على مراتب لما ذكر مراتب الاجماع باعتبار النقل
من كونه متواترا او غيره ذكر مراتب باعتبار المجمعين وكيفية اتفاقهم
فالاقوى اجماع الصحابة نصا اي تصريحا من الكل لا خلاف في حجيته فانه مثل
الاية والخبر المتواتر حتى يكفر جاحده ثم الذي يعني ثم بعد هذا الاجماع الذي
نص البعض اي بعض الصحابة وسكت الباقون لان السكوت في الدلالة
على الاتفاق دون النص وفي التلويح لا يكفر جاحد الاجماع السكوتي وان
كان هو من الادلة القطعية بمنزلة العام من النصوص ثم اجماع
من بعدهم اي اجماع اهل كل عصر بعد الصحابة على حكم لم يظهر فيه خلاف من
سبقهم فانه بمنزلة خبر المشهور ظاهر كلامه يشير الى ان اجماع غير الصحابة
منحط الدرجة عن الاجماع السكوتي من الصحابة ولقائل ان يقول السكوت
في الدلالة دون النص فكيف يكون السكوتي اعلى درجة من التنصيص
لا يقال انما انحطت درجة عن الاجماع السكوتي لمكان الاختلاف فيه
لانا نقول المخالف للاجماع السكوتي اكثر كالشافعي والباقلاني وابن ابان
وبعض المعتزلة ثم اجماعهم على قول من سبقهم فيه مخالف فانه بمنزلة اخبار
الآحاد يوجب العمل دون العلم ويكون مقدما على القياس كخبر الواحد والامة
في عصر من الاعصار اذا اختلفوا في المسئلة على اقوال كان اجماعا منهم
على ان ما عداها اي ما عدا تلك الاقوال باطل ولا يجوز لمن بعدهم احداث
قول آخر مثاله جارية اشتراها رجل ووطئها ثم وجد بها عيبا فقيل ان الوطء يمنع
الرد وقيل لا يمنع ولكن يرد مع الارش فالرد مجانا يكون خارجا عن هذين
القولين فلا يجوز وقيل هذا في الصحابة خاصة اي ذهب بعضهم الى ان كون

الاختلاف على قولين اجماعا على بطلان ما عداهما مخصوص بالصحابة
والحق ان هذا غير مخصوص بهم بل هو مطلق يجري في اختلاف كل عصر
كذا قيل باب القياس القياس في اللغة هو التقدير وفي الشريعة تقدير
الفرع بالاصل في الحكم والعلة اعترض على هذا التعريف بانه غير جامع
اذ يخرج عنه القياس بين المعدومين كقياس عديم العقل بسبب الجنون
على عديم العقل بسبب الصغر في سقوط الخطاب والعجز عن تفهم الخطاب
لان الاصل سابق والفرع لاحق ووصف المعدوم بالسبق والتاخر لا يصح
لان المعدوم ليس بشيء ولقائل ان يقول لا نسلم جريان القياس بين المعدومين
وما ذكرت من المثال غير مستقيم لانه قياس المجنون على الصغير في سقوط الخطاب
بعلة العجز عن فهم الخطاب غاية الامر ان يكونا عديمين ولا يلزم منه ان يكونا
معدومين والشيء ما يصح ان يعلم ويخبر عنه كما فسره به او الشيء بهذا المعنى
يطلق على المعدوم والحد الصحيح ما ذكره صاحب الميزان وهو ابانة مثل حكم
احد المذكورين بمثل علته في الآخر اختار لفظ الابانة دون الاثبات لان
القياس مظهر لا مثبت المثبت هو الله تعالى وانما قال مثل حكم لانه لو قال ابانة
حكم لقيل لزم منه انتقال العرض وهو فاسد احتج من ابطل القياس بالكتاب
والسنة والمعقول اما الكتاب فقوله تعالى ونزلنا عليك الكتاب تبيانا
لكل شيء اي بيانا لكل امر من امور الشرع وفيه بيان ان الاحكام
كلها في الكتاب بعبارته واشارته او دلالته او اقتضائه فان لم يوجد
فالابقاء على الاصل من وجود او عدم واما السنة فقوله لم يزل امر
بني اسرائيل مستقيما حتى كثرت فيهم اولاد السبايا فقاسوا ما لم يكن
بما كان فضلوا واضلوا واما المعقول فهو ان في القياس شبهة في اصله
لان الوصف الذي هو علة غير منصوص عليه ولا وجه لاثبات ما هو حق
الله تعالى بطريق فيه شبهة ولا يلزم على هذا اخبار الآحاد فان اصله قول

سيبويه صح

الرسول عم وهو موجب للعلم قطعا وانما تمكن الشبهة في طريق الانتقال
وانه حجة نقلا وعقلا اما النقل فقوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار لان
الاعتبار رد الشيء الى نظيره كذا قاله ثعلب من كبار ائمة اللغة وهذا
هو القياس وحديث معاذ رض معروف وهو ما روي ان النبي عم
حين بعث معاذا الى اليمن قال بم تقضي قال بكتاب الله قال فان لم تجد
قال بسنة رسول الله عم قال فان لم تجد قال اجتهد برايي فقال عم الحمد لله
الذي وفق رسول رسوله لما يرضى له رسوله ولو لم يكن القياس حجة
لانكره ولما حمد الله تعالى فان قلت لا نم صحة الحديث لان قوله فان لم تجد في كتاب
الله يناقض قوله تعالى ما فرطنا في الكتاب من شيء ولانه سال عما يقضي به بعد
نصبه للقضاء وذلك لا يجوز لان جواز نصبه مشروط بصلاحية القضاء
قلت قول الرسول عم دل على ان القياس حجة والكتاب دل على وجوب
اتباع قول النبي عم فكان كتاب الله تعالى دالا على الاحكام الثابتة بالقياس
فلا يكون في كتاب الله تفريط والمراد من قوله بعث معاذا عزم ان
يبعث واما المعقول فهو ان الاعتبار واجب بقوله تعالى فاعتبروا وهو
التامل فيما اصاب من قبلنا من المثلات اي العقوبات جمع مثلة بفتح الميم
وضم الثاء فسر الاعتبار بالتامل وان كان المراد منه والله اعلم رد انفسنا الى
انفسهم في استحقاق تلك العقوبات عند مباشرة تلك الاسباب
لان هذا الرد انما يتحقق بالتامل في احوالهم ولما كان التامل هو المؤدي الى
هذا الرد جعل التامل نفس الرد اقامة للسبب مقام المسبب وجعله دليلا
معقولا باسباب نقلت عنهم لتكف عنها احترازا عن مثله من الجزاء فالتامل
يكون في الحكم والسبب والقياس نظيره لان النظر فيه ايضا في الحكم والعلة
والشرع كما جعل المثلات متعلقة باسباب خصها كذلك جعل الاحكام
الشرعية متعلقة بمعان اشار اليها فكما ان مباشرة اسباب تلك المثلات

يوجب المثلات فكذلك وجود مثل معنى الحكم المنصوص عليه في غيره يوجب
مثل الحكم المنصوص عليه في غيره فدل الاعتبار المذكور على صحة القياس
ومن هذا يعرف الاول استدلال بعبارة النص وهذا استدلال بدلالته
لانه ثابت بمعناه اللغوي الا انه سماه دليلا معقولا لان الوقوف
يحصل بالتامل لا بنظم النص فان قلت الاعتبار المامور به هو ما
ذكر من المثلات خاصة فلا يكون له دلالة على كون القياس الشرعي
حجة مامورا به قلت ان اريد به الاعتبار عاما في المثلات وغيرها فهو
دليل بعبارته على ان القياس حجة وان اريد به الاعتبار في المثلات
فحسب فهو ايضا دليل على ان القياس حجة بدلالته وكذلك التامل
هذا استدلال ثان بالمعقول ووجهه ان التامل في حقايق اللغة
لاستعارة غيرها اي غير الفاظ الحقايق لها سايغ اي جايز كالتامل
في الانسان معنى الشجاعة لاستعارة اسم الاسد له والقياس نظيره
اي نظير كل واحد من التاملين ثابت من حيث انه تامل في معاني
النظم لاثبات حكم في كل موضع علم انه مثل المنصوص عليه فان قلت
هذا اثبات الشيء بنفسه لانه قاس جواز القياس على جواز الاستعارة
على وجه الذي ذكر قلت لا نم ان هذا قياس بل هو اثبات لجواز
القياس بدلالة الاجماع على جواز الاستعارة بحكم العقل بحكم انه اذا
جازت الاستعارة مع كونها غير ضرورية كان القياس الذي هو ضروري
جايزا بطريق الاولى فان قلت هذا يدل على جوازه والمقصود وجوب
متابعته وهذا لا يفيده قلت اذا جاز وجب العمل به والا يلزم العمل بما
ليس بدليل اذ ليس بعد القياس دليل آخر او اهمال الحادثة وكلاهما
منفيان وبيانه اي بيان القياس الذي هو نظير الاعتبار المذكور
والاستعارة من حيث ان النظر في كل واحد منهما نظر في الحكم والسبب

لا يقال هذا الاستدلال فاسد فانه اثبات القياس بالقياس
ودائر وهو باطل لانه ثبوت القياس مستفاد من اللغة
في قوله فاعتبروا فانه تعليلية يشعر بان التعقيب
بالمذكور قبله علة لوجوب الاتعاظ وانه يكون لذكر
قضية كلية وهي كل من علم بوجود العلة يجب
عليه ان يعلم بوجود المعلول لامتناع تخلف المعلول عن
العلة في الخارج فاذا ثبت هذه القضية ثبت وجوب
القياس في الشرع [illegible]
[illegible]
الدور

ثابت في شان قوله عم الحنطة بالحنطة بالنصب اي بيعوا الحنطة بالحنطة
بدلالة الباء فانها تقتضي فعلا يلتصق بواسطتها بما دخلت فيه وهي انما
ذكرت في المبادلة فناسب تقدير بيعوا وجاز الرفع ايضا تقديره بيع الحنطة
بالحنطة على حذف المضاف والحنطة مكيل اي الحنطة بشيء من شانه الكيل
عند ارادة معرفة مقداره قوبل بجنسه وقوله مثلا بمثل حال مما سبق
يعني بيعوا الحنطة بحنطة اخرى متماثلتين والاحوال شروط اي بيعوا
بهذا الوصف وهو التسوية بين البدلين والامر للايجاب والبيع مباح
فيصرف الامر الى الحال التي هي شرط واراد بالمثل القدر وهو الكيل والمراد به
في المكيل والوزن في الموزون دون غيره بدليل ما ذكر في حديث آخر
كيلا بكيل وزنا بوزن مكان قوله مثلا بمثل واراد بالفضل في قوله عم والفضل والمراد به
ربوا الفضل على القدر اي المقدر الشرعي ذكرناه حتى لا يجري الربوا في
ذرة من الذهب بذرتين ولا في حفنة بحفنتين ولا في بيع خمس حفنات
بست حفنات اذا ربيع صاع فصار حكم النص وجوب التسوية
بينهما اي بين البدلين في القدر ثم حرمته اي حرمة الفضل تثبت بناء
على فوات حكم الامر وهو وجوب التسوية فيكون الحرمة ثابتة باشارة
الامر عرف ذلك بالتأمل في صفة النص وبقوله عم الفضل ربوا لان
الربوا اسم لكل زيادة في احد البدلين وهذا اي الذي ذكرناه وهو
وجوب التسوية وحرمة الفضل حكم النص والداعي اليه اي العلة الداعية
الى وجوب التسوية القدر والجنس لان ايجاب التسوية في القدر
بين هذه الاموال اذا بيعت بجنسها يقتضي ان يكون امثالا متساوية
ولن تكون كذلك اي لن تكون امثالا متساوية الا بالقدر والجنس
لانه لو لم يوجد الجنس كالحنطة مع الشعير لا يتحقق التساوي وكذا ان لم يوجد
القدر كما في العدديات لا يحصل المساوات في القدر على سبيل الحقيقة

لان المماثلة تقوم بالصورة والمعنى وذلك بالقدر والجنس
والى الجنس اشار النبي عم بقوله الحنطة بالحنطة والى الصورة اشار
بقوله مثلا بمثل فيكون القدر والجنس علة العلة والحكم يضاف الى
علة العلة ايضا وسقطت قيمة الجودة في الربويات هذا جواب سؤال
مقدر وهو ان يقال لا نسلم ان المماثلة تثبت حقيقة بما ذكرتم فان التفاوت
بينهما قد يبقى في الوصف مع استوائهما قدرا وجنسا فان المالية تزداد
بالجودة فان من باع ثوبا جيدا بثوب رديء ودرهم في مقابلة الجودة
يجوز ولو باع قفيزا جيدا بقفيز ردي ودرهم لا يجوز بالنص
وهو قوله عم جيدها ورديها سواء وهذا حكم النص اي كون الداعي
الى وجوب التسوية القدر والجنس ثابت باشارة النص لا بمجرد
الرأي ووجدنا الارز هذا شروع في بيان ما لم يوجد فيه نص يعني
وجدنا مقادير الارز وغيره كالجص والدخن مثالا متساوية
فكان الفضل على المماثلة فيها فضلا خاليا عن العوض في عقد البيع
مثل الحكم النص بلا تفاوت فلزمنا اثباته اي اشارة حكم النص وهو
كون العقار خاليا عن العوض وكونه حراما على طريق الاعتبار المأمورة
المامور به وهو اي القياس المتنازع فيه بيننا وبين نفاته نظير المثلات
اي العقوبات النازلة بالامم السالفة فيكون كل منهما ثابتا بالنص
في محل معللا بعلة واشير اليها فيه فيكون الاعتبار بالتأمل في الحكم
الشرعي وهو قياس غير المنصوص على المنصوص كالاعتبار فيما ذكرنا
فان الله تعالى قال هو الذي اخرج الذين كفروا من ديارهم لاول
الحشر ما ظننتم ان يخرجوا وظنوا انهم مانعتهم حصونهم من الله فاتاهم
الله من حيث لم يحتسبوا وقذف في قلوبهم الرعب يخربون بيوتهم
بايديهم وايدي المؤمنين فاعتبروا يا اولي الابصار الاية نزلت

في يهود بني النضير حيث صالحوا رسول الله عم حين قدم المدينة ان
لا يكونوا له ولا عليه فنقضوا العهد في وقعة احد ثم خرج عم وامرهم
بالخروج من المدينة فاستمهلوا عشرة ايام فكر المنافقون اليهم ان لا
تخرجوا من الحصن فان قاتلوكم فنحن معكم فان خرجتم لنخرجن معكم فلما
قلا اسوا من نصرهم طلبوا الصلح فابى عم عليهم الا الجلا لاول الحشر متعلق
باخرج اى وقت اول الحشر وهو حشرهم الى الشام فظن الناس ان لا يخرجوا
من ديارهم لعزتهم وبنوا النضير ان حصونهم ما نعتهم من الله فاتى امر
الله ومعنى تخريب بيوتهم انهم خربوها لحاجتهم الى الخشب والحجارة
فسدوا افواه الازقة وان لا تبقى للمسلمين بعد جلائهم مساكن ومعنى
تخربيهم بايدى المؤمنين تسببهم في ذلك فانهم امروهم وكلفوهم عليه
فالاخراج من الديار عقوبة كالقتل كقوله تعالى لو انا كتبنا عليهم اى على
بنى اسرائيل ان اقتلوا انفسكم او اخرجوا من دياركم جعل الخروج عديل
قتل النفس فاثر بنوا اسرائيل القتل على الخروج والكفر يصلح داعيا اليه
اى الاخراج كما يصلح للقتل فيكون الذين كفروا بيانا للجناية وقوله
من اهل الكتاب بيان لفظ الجناية وقوله من ديارهم بيان لفظ العقوبة
واول الحشر يدل على تكرار هذا العقوبة لان الاول من الامور الاضافية
يدل على الحشر الثاني بعده وهو اجلاء عمر اياهم من خيبر الى الشام ثم دعا
الله تعالى بقوله فاعتبروا الى الاعتبار بالتامل في معاني النص للعمل به اى بما
وضح لنا من المعنى فيما لا نص فيه فنعتبر احوالنا باحوالهم فنحترز عن مثل
ما فعلوا توقيا عن مثل ما نزل بهم فكذلك ههنا اى فكذلك الحكم في الشرعيات
لاستخراج مناط الحكم باشارة صاحب الشرع لنعمل به فيما لا نص فيه والجواب
عن نفاة القياس اما عن الاية فالقران نزل تبيانا لكل شيء والقياس
بشيء من تلك الاشياء المبنية في الكتاب وكل شيء في الكتاب لا يكون

باسم الموضوع له لغة فيكون تبيانا بمعناه واما عن السنة فالمراد
به الراى الفاسد بدليل قوله عم قاسوا ما لم يكن بما قد كان فانه قياس
المعدوم بالموجود فاسد لانه لا مماثلة بينهما على ان اسناد الحديث
ضعيف ضعفه البخاري والنسائي وعن المعقول وهو ان تعلق
الحكم بمعنى من معاني النصوص وان ثبت بدليل فيه شبهة لكن وضع
الشرع الاسباب على وجه يكون فيه شبهة لاجل العمل كالايات المأولة
والعام الذي خص منه البعض فكذا هذا والاصول في الاصل معلولة
اى الاصل في النصوص من الكتاب والسنة واجماع الامة ان يكون ذات
علة وهى وصف يكون الحكم متعلقا به هذه ثلثة احكام الاول ان
الاصل في النصوص ان يكون معلولة والثاني انها معلولة باحد اوصافها
لا بكلها ولا بكل واحد منها واليه اشار بقوله الا انه لا بد في ذلك من دلالة
التمييز اى دليل يميز ما هو العلة عن غيرها والثالث قوله ولا بد قبل ذلك
اى قبل التعليل من قيام الدليل على انه للحال شاهد اى النص معلول في
حال القياس واللام يكون بمعنى في كقولهم كتبته لخمس بقين من رجب اى
في خمس ولا يكفي كون الاصل في النصوص التعليل خبر عن المعلول بالشاهد
لان اشتمال النص على العلة الجامعة بين محل المنصوص عليه والفرع
شهادة منه على حكم الفرع فيكون شاهدا على ثبوت الحكم في الفرع ثم للقياس
تفسير لغة وشريعة كما ذكرنا وشرط وركن وحكم ودفع فهذه الامور
الخمسة تجب معرفتها في القياس فشرطه ان لا يكون الاصل وهو محل الحكم
المنصوص عليه عند اكثر الفقهاء كالبر اذا قيس عليه الارز والفرع هو
الارز وعند المتكلمين هو النص الدال على الحكم في المقيس عليه من خص
او اجماع والفرع هو قبح بيع الارز متفاضلا والاشبه هو الاول لان الاصل
يطلق على ما يبنى عليه غيره وعلى ما لا يفتقر الى غيره ويستقيم اطلاقه على

المحل بالمعنيين وقيل الاشبه هو الثاني لان الذي ينبني على الغير
هو الحكم دون المحل فاذا عرف هذا فنقول ان كان المراد من الاصل النص
فمعناه شرطه ان لا يكون النص المثبت للحكم مخصوصا بحكمه اي منفردا مع حكمه
بذلك المحل الباء بمعنى مع وضميره راجع الى الاصل والفرق بينهما اي بين
بين استعمال الباء بمعنى مع وبين مع ان مع لابتداء المصاحبة والباء
لاستدامتها بنص آخر الباء للاستعانة كما في قولك كتبت بالقلم اي بسبب
نص آخر يدل على اختصاصه بذلك المحل وهو قوله تعالى فاستشهدوا شهيدين
وان كان المراد من الاصل محل الحكم فالباء في بحكمه يكون صلة المخصوص
وهي تدخل على المقصور كثيرا فيحمل على القلب كشهادة خزيمة رضي الله عنه
اي قبول شهادته هذا هو الحكم الذي خصت بشهادته من عموم ساير الشهادات
المشروطة بالعدد وليس المراد من المخصوص المنفي المخصوص من صيغة عامة
فانه غير مانع من القياس الا يرى ان اهل الذمة لما خصوا عن آية القتال
الحق بهم الشيوخ والصبيان بالقياس قصته ما روي ان النبي عم اشترى
ناقة من اعرابي واوفاه الثمن فانكر الاستيفاء وجعل يقول هل شهيدا فقال عم
من يشهد لي فقال خزيمة انا اشهد يا رسول الله انك اوفيت الاعرابي
ثمن الناقة فقال كيف تشهد لي ولم تحضرنا فقال يا رسول الله انا نصدقك
فيما تأتينا من خبر السماء افلا نصدقك فيما تخبر به من اداء ثمنها فقال عم
من شهد له خزيمة فهو حسبه فجعل عم شهادته كشهادة رجلين كرامة
له وتفضيلا على غيره حتى لا يثبت ذلك الحكم في شهادة غيره وان كان
فوقه في الفضيلة كالخلفاء الراشدين مع ان النصوص اوجب اشتراط
العدد في حق العامة فلا يجوز تعليله لانا متى عدينا الحكم الى غيره ابطلنا
الخصوصية الثابتة بالنص وانما خص بهذه الكرامة من بين ساير الحاضرين
لفهمه جواز الشهادة لرسول الله عم بناء على ان اخباره كجواز الشهادة

للحكم صح

الشهادة لغيره بناء على العيان فان قوله عم في افادة العلم كالعيان
وان لا يكون معدولا به الباء فيه للتعدية لان العدول لازم فلا يتأتى
المجهول منه الا بالصلة والضمير راجع الى الاصل يعني ان لا يكون الاصل
عادلا عن سنن القياس اي مائلا كبقاء الصوم مع الاكل او الشرب
ناسيا ثبت هذا بالنص وهو قوله عم تم على صومك فانما اطعمك الله وسقاك
فانه مخالف للقياس فلا يجوز القياس المخطى عليه وان يتعدى الحكم الشرعي
الثابت بالنص بعينه الى فرع هو نظيره ولا نص فيه هذا شرط ثالث للقياس
تسمية ولكنه في الحقيقة ستة شروط وانما جعل الكل شرطا واحدا لان
الكل راجع الى تحقق التعدي فانه لا يتم الا بالجميع بخلاف الشرطين الاولين
لانهما ليسا من التعدي بل من شروطه الشرط الاول كون وصف الاصل
متعديا وهو احتراز عن التعليل بالعلة القاصرة وهو لا يجوز عندنا خلافا
للشافعي كما سنذكره ان شاء الله تعالى اعترض ههنا بان تعدي الحكم وهو
انتقاله من محل الى محل لانه عرض لا يقبل الانتقال وبان التعدي حكم
القياس فلا يجوز ان يكون شرطا له واجيب عنه بان المراد من تعدي
مثل حكم الاصل في الفرع مجازا وعن الثاني بان المراد ان تصور وقوعه
شرط له لا نفسه ولا بعد في ان يكون تصور وقوعه مستقدما ووجوده
والثاني ان يكون المتعدي حكما شرعيا لان القياس لا يجري في اللغة
لقوله تعالى وعلم آدم الاسماء كلها لا يقال الآية تدل على ان الاسماء توقيفية
دون الافعال والحروف والخلاف جار في الكل لان المراد من الاسماء
الكلمات وقال ابو بكر الباقلاني القياس يجري في الاسماء ايضا لانا رأينا
ان عصير العنب لا يسمى خمرا قبل اشتداده واذا زالت الشدة زال الاسم
كما لا تخل والدوران يفيد غلبة الظن والشدة حاصل في النبيذ فيسمى
خمرا فيكون ح اما الا يرى ان كتب النحو والصرف مملوءة بالاقيسة قلنا

الدوران لا يقبل التعليل عندنا وانما المعتبر هو الاثر فلا يكون حجة علينا
ولانم ان الاسم اللغوي ثبت قياسا لوجود معنى الشيء في شيء آخر بلا وجود
صورته الا يرى ان الياقوت قايم بالذات والخزف ايضا قايم بالذات
مع هذا لا يسمى الخزف ياقوتا وما ذكروا من الاقيسة في الكتب ثابتة بالتوقيف والشرط
الثالث ان يكون الحكم ثابتا بالنص اذ لو كان فرعا لاخر لا يجوز القياس عليه
كما فعل بعض الشافعية فقاس السفرجل على التفاح في كونه ربويا بعلة
الطعم ثم قاس التفاح على البربعلة الطعم ايضا فانه يمكن قياس السفرجل على
البر بعلة الطعم فلا يحتاج الى القياس الاخر والرابع ان يكون المتعدي بعينه
من غير تغيير اذ لو وقع في ذلك الحكم تغيير في الفرع لا يكون الثالث في الفرع مثل
الثابت في الاصل فلا يجوز القياس والخامس كون الفرع نظير الاصل في
العلة والحكم اذ لو لم يكن نظيره يكون الحكم في الفرع بالرأي من غير الحاق بالاصل
وهو باطل والسادس ان لا يكون في الفرع نص اذ لو كان فيه نص فان
كان حكم القياس موافقا لحكم النص لم يكن للقياس فائدة وان كان مخالفا
كان باطلا لان القياس لا يجوز ان يكون مبطلا لحكم النص وقال الشافعي ان
كان حكمه موافقا لحكم القياس كان القياس صحيحا ومؤكدا للنص فلا يستقيم
التعليل لما بين الشروط فرع عليها احكاما وهذا متفرع على الشرط الثاني
من الشروط الستة يعني لا يجوز التعليل لاثبات اسم الزنا للواطة بان يقال
الزنا سفح ماء محترم في محل محرم وهذا المعنى موجود في اللواطة فيكون
اللواطة زنا فيجري عليها حكم الزنا لانه ليس بحكم شرعي ولا لصحة ظهار
الذمي لكونه اي لكون التعليل تغييرا للحرمة المتناهية بالكفارة في الاصل
الى اطلاقها في الفرع عن الغاية هذا تفريع على الشرط الرابع بيانه ان ظهار
الذمي لا يصح عندنا حتى لا يحرم الوطء وعند الشافعي يصح ظهاره فيحرمه وعللوا
بان حكمه حرمة الوطء والكافر اهل لها فيصح ظهاره كما يصح طلاقه قياسا على المسلم

قلنا هذا تغيير لحكم الاصل وهو ظهار المسلم في الفرع وهو ظهار الذمي
وانما قلنا انه تغيير لان حكم الاصل ثبوت الحرمة موجبة للكفارة متناهية
بها وحكم الفرع ثبوت الحرمة مؤبدة غير متناهية بالكفارة لان الكافر
ليس اهلا لها لان فيها معنى العبادة والواجب على المظاهر اذا لم يقدر
على الاعتاق هو الصوم والصوم لا يصح من الكافر والواجب بالنص
تحرير يخلفه الصوم والكافر ليس باهل له وان كان للتحرير المطلق اهلا
ولا لتعدية الحكم من الناسي في الفطر الى المكره والخاطئ هذا متفرع
على الشرط الخامس قال الشافعي لما صار الناسي معذورا مع انه عامد في
نفس الفعل فلان يعذر المكره والخاطئ وهما ليسا بعامدين في نفس الفعل
اولى واما الخاطئ فظاهر واما المكره فلان فعله منتقل الى المكره فلا يبقى
للمكره فعل اصلا لان عذرهما دون عذره اي عذر الناسي لان النسيان
يقع في الانسان بلا اختيار منه فيكون منسوبا الى صاحب الحق لانه هو الذي
اوجده الا يرى الى قوله عم فانما اطعمك الله وسقاك بخلاف الفرع وهو
فعل الخاطئ والمكره لانه وجد ممن عليه الحق من وجه لانه حصل بكسبه وان كان
هو يخلق الله تعالى ايضا على مذهب اهل السنة فلم يجعل ساقطا لوجوده بكسب العبد
فتعدية عدم الفطر من الناسي الى الخاطئ والمكره يكون فاسدة لعدم المماثلة
بين الفرع والاصل لان عذرهما ليس من قبيل من له الحق ولهذا اوجب
الشرع الكفارة على الخاطئ فان قلت انتم عديتم حرمة المصاهرة من
الحلال الى الحرام وليس بنظيره في اثبات الكرامة قلت الاصل في ثبوت
الحرمة هو الولد المستحق للكرامات البشرية ثم يتعدى ذلك الى ابويه كانهما
صارا شخصا واحدا ثم اقيم ما هو سببه وهو الوطء مقامه ويستوي
في ذلك الوطء الحلال والحرام ولا لشرط الايمان في رقبة كفارة اليمين
والظهار هذا فرع على الشرط السادس اشترط الشافعي الايمان في

كفارة اليمين والظهار للجواز وعلل وقال هو تحرير في تكفير فيشترط فيه الايمان
كما يشترط في كفارة القتل وانما لم يجز هذا التعليل عندنا لانه تعدية الى ما فيه
نص بتغييره وذلك الشئ هو كفارة اليمين والظهار فان النص الوارد فيهما
مطلق وبهذا التعليل صار مقيدا وتقييد المطلق تغيير له **والشرط الرابع** اى
الشرط الرابع للقياس من الشروط الاربعة وانما صرح به ليمتاز من الشروط المتضمنة
في ضمن الشرط الثالث ان يبقى حكم النص بعد التعليل على ما كان قبله **فان قيل**
لا يصح القياس الا بتغيير حكم النص لانه قبل التعليل خاص وبعده يعم فكيف صح اشتراطه
قلت معناه لا يتغير ما هو المفهوم من النص قبل التعليل به كتعليل الشافعي في قوله تعالى
فكفارته اطعام عشرة مساكين فانه علل الاطعام بالتمليك والاطعام لغة جعل
الغير طاعما وكان هذا مفهوم النص قبل التعليل وهذا قد يحصل بالاباحة فلما
علله بالتمليك قياسا على الكسوة تغير بعد التعليل ما هو المفهوم من النص قبله حيث
لا يخرج المكفر عن عهدة الكفارة بالاباحة وهو باطل لانه لا يجوز التعليل على وجه
يتغير حكم النص في عين المنصوص عليه اولى وانما خصصنا القليل من قوله عم لا تبيعوا
الطعام بالطعام الا سواء بسواء لان استثناء حالة التساوي دل على عموم صدره
من الاحوال هذا جواب نقض يرد على ذكرنا وهو انتم غيرتم حكم النص في الربوا
بالتعليل لان قوله عم لا تبيعوا الطعام بالطعام الا سواء بسواء يعم القليل
والكثير فخصصتم القليل الذي لم يدخل تحت الكيل بالتعليل تقرير الجواب انه عم
استثنى الحال بقوله الا سواء بسواء الحال اذ المراد حال التساوي في الكيل بقوله عم
الا سواء بسواء والمذكور في صدر الكلام وهو الطعام عين واستثناء الحال من العين
لا يستقيم اذ الاصل في الاستثناء الاتصال فعلم انه مستثنى من احوال البيع
وهو حال التساوي والتفاضل والمجازفة ولن يثبت ذلك اى التساوي الا
في الكثير لان المراد منه التساوي في الكيل بالاجماع وكان اخر الكلام دليلا على ان
اوله لم يتناول التعليل فصار التغيير بالنص اى بدلالته مصاحبا حال

حكم الاصل في الفرع كما ذكرنا في ظهار
الذمي فلان لا يجوز على وجه يتغير حكم

من النص للتعليل لا به اى لا بالتعليل وانما سقط حق الفقير في الصورة
هذا جواب عن نقض آخر وهو ان الله تعالى اوجب الزكوة وفسرها النبي عم
في الابل بقوله في خمس من الابل شاة فصار حق الفقير في صورة الشاة و
معناها فانتم ابطلتم بالتعليل بالمالية صورة الشاة حيث قلتم يجوز قيمتها
وهذا تغيير بحكم النص قد وقعتم فيما ابيتم تقرير الجواب ان حق الفقراء في الصورة
سقط بالنص اى بالاذن الثابت بالنص وهو قوله تعالى وما من دابة في الارض
الا على الله رزقها لا بالتعليل لانه تعالى وعد ارزاق الفقراء اى وعدا به للفقراء
ارزاقهم ثم اوجب مالا مسمى على الاغنياء لنفسه كالشاة والبقر ونحوهما ثم امر الله
الاغنياء بانجاز المواعيد اى بقضاء ما وعده الله للفقراء بقوله تعالى انما الصدقات
للفقراء من ذلك المسمى وهو عين الشاة والبقر او عين النقدين وذلك لا يحتمل
اى ذلك المسمى لا يحتمل انجاز ما وعده الله للفقراء من عينه مع اختلاف
المواعيد لكثرة حاجاتهم فلا يكون حقهم متعلقا بعين المنصوص بل
بمطلق المال فكان الامر بانجاز المواعيد اذنا بالاستبدال
ليقضي حاجاتهم فيحصل الوفاء بالوعد فثبت ان استبدال المسمى بالنص
المصاحب لا بمجرد التعليل وركنه اى ركن القياس ما جعل علما اى وصف
جعل علامة انما قال ركنه هذا لان ركن الشئ ما يقوم به ذلك الشئ ولا قيام
للقياس الا به لانه ما لم يكن اشتراك الاصل والفرع في الوصف لا يثبت
الاشتراك بينهما في الحكم فلا يثبت القياس وانما جعل علامة لان علل
الشرع امارات ودلالات على الاحكام لا موجبة لذاتها لان الموجب
هو الله تعالى ثم الحكم في النصوص ان كان مضافا الى النص في الاصل
والى العلة في الفرع كما هو مذهب مشايخ العراق يكون ذلك علما على
وجود حكم النص في الفرع وان كان الحكم مضافا الى العلة في الاصل والفرع
جميعا كما هو مذهب مشايخنا يكون ذلك الوصف علما فيهما وحجة مشايخ

عراق ان النص دليل قطعي والعلة دليل فيه شبهة واحالة الحكم الى
القطعي اولى من احالته الى المظنون واضيف الحكم في الفرع الى العلة
لانه لا دليل فيه فوقها فان قلت اذا لم يثبت الحكم في الاصل بالعلة فمن اين
يتأدى التعدية الى الفرع قلت المعنى اى العلة في الاصل صار لاضافة
الحكم اليه موثرا لكن لم يظهر اثره في المنصوص لكون النص اقوى منه وانعدم
النص في الفرع فاضيف الحكم الى المعنى فظهر اثره في الفرع لانه دليل فيه واقوى
منه وجه بعض مشايخنا ان العلة اذا لم يكن لها اثر في حكم الاصل ولا نص
في الفرع لا يثبت الحكم في الفرع لان القياس لا يكون الا بانه حكم في الفرع
بعلة مثل علة الاصل ولا مماثلة بينهما لان علة الفرع موثرة وعلة الاصل
غير موثرة ويمكن ان يقال في هذا المقام المراد من قوله ما جعل علما على حكم النص
اينما كان اعم من ان يكون في الاصل او الفرع وهو الظ فيرتفع الخلاف على حكم
النص مما اى من الاوصاف التي اشتمل عليها النص اى يثبت حكمه به عُدّي
بعلى لتضمنه معنى البناء اما بصيغة كاشتمال نص الربوا على الكيل والجنس
او بغير صيغة كاشتمال النص النهي عن بيع الابق على العجز عن التسليم الا ان
ذلك المعنى لما كان مستنبطا من النص لا بد ان يكون ثابتا به صيغة او ضرورة
اقتضائه والا لم يكن متعلقا بالنص فلا يمكن جعله علما على حكمه وجعل الفرع نظيرا
له في حكمه اى للنص في حكم النص احترز بهذا عن العلة القاصرة اذ ليست
بركن للقياس بوجوده اى بوجود ذلك الوصف في الفرع والباء فيه للسببية
هذا اشارة الى ان اركان القياس اربعة وهي الاصل والفرع وحكم الاصل
والوصف الجامع اما حكم الفرع فثمرة القياس ونتيجة ولا يجوز ان يكون
ركنا له وموقوفا عليه كذا قاله ابن حاجب وكلام المص وان لم يكن صريحا في كون
الثلث اركانا للقياس لكنه يستفاد من توقفه عليها لانه موقوف على المعنى
المذكور والمعنى المذكور موقوف على الثلاثة الباقية وهو اى ذلك المعنى الذي

جعل علما على حكم النص جايز ان يكون وصفا لازما للمنصوص عليه كالثمنية
فانها لازمة للذهب والفضة عللنا بها في وجوب الزكوة في حلى النساء وقلنا
يجب الزكوة في المصوغ منهما كما يجب في غير المصوغ بعلة الثمنية باصل
الخلقة وهذه الصفة لا تبطل بصيرورته حليا والخصم علل بها في باب
الربوا وهو مردود عندنا لانه تعليل بالعلة القاصرة بخلاف تعليلنا بالثمنية
في باب الزكوة لانها متعدية الى الحلى والمراد بالثمنية ان يكون الذهب والفضة
بحال يقدر بها مالية الاشياء وعارضا كالانفجار في قوله عم فانه دم عرق
انفجر والتعليل به يدل على اعتبار صفة الخروج وهو عارض لان الدم
الذي في العرق ليس بمنفجر واسما اى جايز ان يكون ذلك المعنى اسما كالدم
في قوله عم للمستحاضة توضئي وصلي وان قطر الدم على الحصير فانها دم عرق
انفجر فان الدم اسم علم اى موضوع غير مشتق عن معنى والتعليل به يدل
على اعتبار صفة النجاسة فان قلت ما الفرق بين جواز التعليل باسم
الدم وعدم جوازه باسم الخمر اجيب بان التعليل هناك لتعدية اسم
الخمر الى النبيذ ثم يترتب الحرمة على الاسم فيكون قياسا في اللغة فلم يجز وههنا
بمعنى الاسم لتعدية الحكم الى الفرع لا بالاسم فيكون تعليلا بالوصف حقيقة
فيصح وجليا بحيث لا يحتاج الى النظر الكثير كوصف الطواف في الهرة في
قوله عم الهرة ليست بنجسة فانها من الطوافين وخفيا مثل علة الربوا
وهي القدر والجنس عندنا والطعم في المطعومات والثمنية في الذهب والفضة
عند الشافعي والاقتيات والادخار عند مالك وحكما اى لا يجوز ان يكون
ذلك الوصف حكما شرعيا كالتعليل بالدينية الثابتة في الذمة في جواز
اداء الدين عن الميت قال النبي عم للمرأة التي سألته عن الحج عن ابيها أرأيت
لو كان على ابيك دين فقضيته اما كان ذلك يجزيك فقالت نعم فقال دين
الله احق لان قوله عم دين عبارة عن حق ثابت في الذمة وذلك
وصفها

بالوجوب وانه حكم وفرداً كعلة تحريم النساء وهو الجنس وحده او
الكيل وحده او الوزن وحده وعدداً مثل القدر مع الجنس في علة
تحريم التفاضل ويجوز ان يكون الوصف الذي جعل علة في النص كقوله
انها من الطوافين وقوله ع م كيلا بكيل وغيره اذا كان ثابتاً به اي بالنص كتعليل
جواز السلم بعجز العاقد ولكن ليس في النص لانه معنى في العاقد لكنه ثابت
بالنص باعتبار ان وجود السلم المنصوص عليه بما روي انه ع م
نهى عن بيع ما ليس عند الانسان ورخص في السلم يقتضي عاقداً
والاعدام صفته فيكون ثابتاً باقتضائه فيكون كالثابت بعينه ودلالة
اي دليل اطلق المصدر على الفاعل كون الوصف علة لما ذكر ان ركن القياس
هو الوصف اشار الى الدليل الذي يعلم به كون الوصف علة صلاحه وعدالته
بظهور اثره في جنس الحكم المعلل به قبل القياس كما ان شهادة الشاهدين
بعد صلاحهما للشهادة بان يكون حراً عاقلاً بالغاً مسلماً لا تقبل ما لم تثبت
عدالته والمؤثر باعتبار النظر الى عين العلة وجنسها وعين الحكم وجنسه
اربعة اقسام الاول ان يظهر تاثير عين ذلك الوصف في عين ذلك
الحكم وهو المقطوع الذي لا ينكره احد والثاني ان يظهر اثر عين ذلك الوصف
في جنس ذلك الحكم وهو المذكور في الكتاب كتاثير الاخوة لاب وام في التقديم
في الميراث فيقاس عليه ولاية الانكاح فان الولاية غير الميراث لكن بينهما
مجانسة في الحقيقة والثالث ان يؤثر جنسه القريب في عين ذلك الحكم
كاسقاط قضاء الصلوات المتكثرة بعذر الاغماء فان تاثير جنسه وهو
عذر الجنون والحيض ظاهر في عينه باعتبار لزوم الحرج والرابع ما ظهر
اثر جنسه في جنس ذلك الحكم كاسقاط الصلوة عن الحايض فانه ظهر
تاثير جنسه وهو مشقة السفر في جنس ذلك الحكم وهو سقوط الركعتين
وهذه الاقسام حجة ونعني بصلاح الوصف ملايمة وهو اي الملايمة

تذكير الضمير باعتبار كونها مصدراً ان يكون على موافقة العلل المنقولة
عن رسول الله ع م وعن السلف اي الصحابة والتابعين بان لا تكون
نائياً عن طريقتهم في التعليل لان الكلام في العلة الشرعية والمقصود
بها اثبات الحكم الشرعي فلا يصلح العمل بها الا ان تكون موافقة لما نقل
عن الذين ببيانهم عرف احكام الشرع قال الغزالي المقصود
بالتناسب انه اذا اضيف اليه الحكم انتظم كقولنا حرمت الخمر لانها تزيل
العقل لا كقولنا حرمت لانها تقذف بالزبد وقولنا اذا اسلم احد الزوجين
اضيفت الفرقة الى اباء الآخر لانه يناسبه لا الى الاسلام لانه عرف
عاصماً لا قاطعاً للحقوق كتعليلنا بالصغر في ولاية المناكح جمع منكح
بفتح الميم بمعنى النكاح ولقائل ان يقول المصدر لا يجمع الا اذا اريد
الانواع والنكاح ليس بمتنوع وما قيل انه جمع منكوحة ففيه شذوذان
احدهما حذف الياء بعد الكاف والثاني جمع المفعول على مفاعيل مقصور
على السماع وقولهم ومناكر وملاعين ومكاسير شاذ كذا في الشافية
لما يتصل به من العجز اللام متعلق بالتعليل والضمير في به يرجع الى الصغر
اعلم ان ولاية انكاح الصغار معلولة بالصغر اتفاقاً وكذا في انكاح
الصغاير معلولة بعلة الصغر عندنا وبالبكارة عند الشافعي وفائدة
الخلاف تظهر فيما اذا زوج الاب البكر البالغة من غير كفوء من غير رضاها
لا ينفذ عندنا خلافاً له وفيما ان الاب يملك اجبار الثيب الصغيرة
عندنا خلافاً له فانه اي الصغر مؤثر في اثبات الولاية في مال الصغير فان
الصبا مظنة العجز دون البكارة تاثير الطواف مفعول مطلق لما
يتصل به من الضرورة يعني التعليل بالصغر موافق للعلل المنقولة
لانه مثل الطواف الذي علل به النبي ع م سقوط النجاسة عن الهرة
في قوله ع م الهرة ليست بنجسة فانها من الطوافين فالطواف منشأ

للضرورة وهي تعذر صون الاواني عن الهرة والضرورة مؤثرة في
اسقاط النجاسة فكذا الصغر منشاء للعجز والعجز مؤثر في اثبات الولاية
فكان التعليل بالصغر متوافقا لتعليل رسول الله عم دون الاطراد يعني
ان الدليل الدال على علية الوصف صلاحه وعدالته لا الاطراد وجودا وجودا
وعدما يعني وجود الحكم عند وجود الوصف وعدمه عند عدمه كقوله عم لا يقضي القاضي
وهو غضبان فانه معلول بشغل القلب وجودا وعدما فانه اذا وجد شغل القلب
بشيء او غضب لم يحل له القضاء واذا لم يوجد شغل القلب او غضب يحل له القضاء
احتج اهل الطرد بان العلل الشرعية امارات على الاحكام لا موجبة لان الموجب
هو الله تعالى فاذا اطرد الحكم مع الوصف وجد كون الوصف امارة للحكم فلا حاجة
بعد ذلك الى معنى يعقل لان امارة الشيء ما يكون علامة على وجود ذلك الشيء
والجواب عنهم ان قولهم العلل امارات مسلم في حق الله تعالى جعلها امارات لايجابه
تعالى القديم واما في حقنا فليست كذلك بل هي موجبة لانا مبتلون بنسبة
الاحكام الى العلل فاذا وجدت العلة الشرعية وجد حكمها بها لا محالة كما
نسبت الاجزية الى افعالنا ونسب حل البضع الى النكاح وان كان من الله
تعالى والقصاص الى القتل وان كان المقتول ميتا باجله واذا كان كذلك
لم يكن بد من التمييز لان الوجود قد يكون اتفاقا ومجرد الاطراد لا يميز بين
الشرط والعلة الا يرى ان من قال لعبده انت حر ان كلمت زيدا دار
وجود العتق مع الكلام كما دار مع انت حر وهو علة فلا بد ان يكون
مؤثرا ومن جنسه اي جنس الاطراد التعليل بالنفي من حيث ان كلا منهما
لا يصلح دليلا لان استقصاء العدم اي عدم العلة واضافة الاستقصاء
الى العدم ادنى ملابسة يعني طلب العلة فالنفي الى عدمها لا يمنع الوجود
اي وجود علة اخرى من وجه لان العدم لا يكون اعلى حالا من الوجود
ووجود وصف لا يمنع وجود وصف آخر يثبت الحكم لما ثبت ان

الحكم قد ثبت بعلل شتى فكيف يمنع العدم التعليل النفي كقول الشافعي رح
في النكاح اي في انه لا يثبت بشهادة النساء مع الرجال لانه ليس بمال
وكونه غير مال لا يمنع قيام وصف آخر له اثر في اثباته بشهادة النساء
مع الرجال وهو اي النكاح من جنس ما لا يسقط بالشبهات لا يبطل
بالشهادة لا يبطل برجوع الشهود بعد القضاء ولو كان ما يسقط بالشبهة لبطل كما في
الحدود ويثبت بالهزل والاكراه فيكون النكاح اسهل ثبوتا من المال
فلما ثبت النكاح بما لم يثبت به المال فلان يثبت بما ثبت به المال اولى الا ان
يكون السبب متعينا استثناء من اعم الاحوال تقديره ومن جنس الاطراد
التعليل بالنفي في الاحوال الا في حال كون سبب الحكم المتنازع فيه متعينا
لا يكون له سبب آخر غيره بالاجماع فيصح الاستدلال وهو في الحقيقة جواب عما يقال
انتم قد عللتم بالنفي في مواضع كقول محمد في ولد المغصوب انه لم يضمن لانه
لم يغصب بيانه ان سبب وجوب الضمان هو الغصب فيصح الاستدلال بعدم
الغصب على عدم وجوب الضمان لان ضمان الغصب لا يكون بلا غصب
ومنها قول محمد ايضا في المستخرج من البحر كاللؤلؤ والعنبر انه لا خمس في
ذلك لانه لم يوجف عليه المسلمون يعني انما يجب الخمس فيما كان في ايدي الكفار
وانتقل الى المسلمين بايجاف الخيل والمستخرج من قعر البحر لم يكن في
ايدي الكفار لان قعر الماء يمنع ايديهم فلا يكون من الغنيمة فلا يكون فيه
الخمس والاحتجاج اي من جنس الاطراد الاحتجاج باستصحاب الحال وقيل
هو الحكم بالثبوت في الزمان الثاني بناء على انه كان ثابتا في الزمان الاول
وفي هذا التعريف بحث لان الحكم بالثبوت في الزمان الثاني هو فعل المجتهد
وعمله بموجب الاستصحاب لا نفس الاستصحاب لان الاستصحاب هو الدليل الذي يثبت به الحكم
وقيل هو ابقاء ما كان على ما كان وانما يسمى هذا النوع استصحابا لان المستدل
يجعل الحكم الثابت في الماضي مصاحبا للحال او يجعل الحال مصاحبا للحكم

لا نفس الاستصحاب نسخه

فاضافته الى الحال اضافة المصدر الى المفعول وهو ليس بحجة عندنا استدل
الشافعي على حجيته بان الحكم اذا ثبت بدليل ولم يثبت به معارض قطعا
يبقى الحكم بهذا الدليل كما ثبت الشرايع بعد وفاته اجاب المص عنه بقوله لان
المثبت ليس بمبق يعني الدليل الموجب لوجود حكم في الشرع ليس موجبا
لبقائه لان البقاء عرض آخر مفتقر الى علة اخرى فلو كان البقاء عين الوجود
لما انفك البقاء عنه والجواب عن الشرايع ان البقاء فيها بعد رسول الله ص م
عين الوجود لتقرر الادلة الموجبة لبقائها وعدم احتمال النسخ فيها لكونه ع م
خاتم النبيين بنص القرآن وذلك اي الاستدلال بالاستصحاب انما يتحقق
في كل حكم عرف وجوبه اي ثبوته بدليله ثم وقع الشك في زواله اي زوال
الحكم لعدم وجدان المزيل اعلم انه لا خلاف في عدم جواز العمل بالاستصحاب قبل
التأمل والاجتهاد في المزيل وانما الخلاف في استصحاب حكم الحال بعدم
دليل مغير بطريق النظر والاجتهاد كان استصحاب المستدل اي جعله
حال البقاء على ذلك اي على الثبوت مصاحبا للحكم موجبا اي دليلا ملزما
عند الشافعي وعندنا لا يكون حجة موجبة اي ملزمة للخصم ولكنها حجة دافعة
لالزام الخصم عليه وفائدة الخلاف تظهر في مسائل منها ما ذكره المص بقوله
حتى قلنا في الشقص اذا بيع من الدار وطلب الشريك الشفعة وانكر
المشتري ملك الطالب فيما اي في السهم الذي في يده وقال ليس لك فيه
ملك وانما هو في يدك بالاعارة ان القول قوله اي القول للمشتري ولا يجب
اي لا يجب للشفيع الشفعة الا ببينة اي باقامة البينة على ملكية ما في يده لان
الشفيع يتمسك بالاصل وان اليد دليل الملك ظاهرا والظاهر للدفع لا
للالزام وقال الشافعي تجب بغير بينة لانه يصلح للدفع والالزام عنده وضع
الشيخ المسئلة في بيع الشقص ليتحقق خلاف الشافعي في استصحاب
الحال لانه لا يقول بالشفعة في الجوار ومنها رجل قال لعبده ان لم تدخل

الدار اليوم فانت حر فمضى اليوم ثم اختلف فالقول قول المولى عندنا
ولا يعتق العبد لان العبد تمسك باستصحاب الحال لان الاصل عدم
الدخول فلا يصلح حجة للالزام على المولى وعند الشافعي القول قول العبد
لانه يصلح للالزام فان قلت اذا طلب المجتهد المزيل ولم يظفر به يحصل
غلبة الظن بالاجتهاد والدليل الظني يصلح حجة للالزام قلت لا نم
ان كل ظن معتبر وانما المعتبر ما قام الدليل القطعي على اعتباره ولم يوجد
هنا دليل قطعي ولا ظني على اعتباره فلا يكون ملزما على الغير كالظن
الحاصل بالتحري والاحتجاج بتعارض الاشباه وهو عبارة عن تنافي
امرين كل واحد منهما مما يمكن ان يلحق به المتنازع فيه كقول زفر في غسل
المرافق انه ليس بفرض لان من الغايات ما يدخل في المغيا كقولهم حفظت
القرآن من اوله الى آخره ومنها ما لا يدخل كقوله تعالى فنظرة الى ميسرة
فلا يدخل المرافق في وجوب الغسل بالشك وهذا عمل بغير دليل يعني
هذا الاحتجاج فاسد لانه عمل بلا دليل لان الشك امر حادث بين العلم
والجهل فبأي دليل يثبت هذا الحادث فان قال دليله تعارض الاشباه
قلنا هل تعلم ان المتنازع فيه من اي قبيل فان قال اعلم نفى الشك لانه
مع العلم لا يجتمع وان قال لا اعلم فقد اقر بالجهل وعدم الدليل فيه وفي
بعض الشروح ما دخل بدليل وما لم يدخل لم يدخل بدليل فلا يكون تعارضا
في المرافق لانه لم يجتمع دليل الدخول وعدم الدخول ومن شرط التعارض
اتحاد المحل كما في سور الحمار لان تعارض الدليلين في نفس السور وفيه نظر
لان المراد من التعارض ليس هو التعارض المصطلح ولان غاية ما في الباب
ان تعارض الاشباه يحدث الشك لكن اثره في التوقف لا الميل الى احدهما
بلا ترجيح ولقائل ان يقول انه عمل بالاصل لا ميل الى احدهما لان وجوب
الغسل قطعا مع وجود الشك بلا ترجيح لا يتصور فينتفي وجوب الغسل

قطعا والاحتجاج بما لا يستقل الا بوصف اى من جنس الاطراد والاحتجاج
بالوصف الذى لا يستقل بنفسه فى اثبات الحكم بل يحتاج الى انضمام
وصف آخر اليه يقع به اى بذلك الوصف الفرق بين الاصل والفرع
يعنى لا وجود ذلك الوصف فى الفرع كقولهم اى قول بعض اصحاب الشافعى
فى مس الذكر انه مس الفرج فكان حدثا كما اذا مسه وهو يبول وهذا
فاسد لانه قياس بلا مقيس عليه لانه ان جعل نفس المس مقيسا عليه لزم
قياس المس على المس وان جعل مع وصف آخر وهو قوله يبول لا يوجد ذلك
فى الفرع والاحتجاج بالوصف المختلف فيه وهو ان تقيس صورة على اخرى
وتجعل الجامع وصفا اختلف فى كونه علة للحكم كقولهم فى الكتابة الحالة فى
انها باطلة انه عقد لا يمنع من التكفير اى من جواز التكفير بالاعتاق فكان
فاسدا كالكتابة بالخمر وهذا فاسد لانه تعليل بوصف مختلف فيه اختلافا ظاهرا
لان الكتابة لا تمنع جواز الاعتاق من التكفير عندنا حالة كانت او مؤجلة
فلم يكن عدم المنع من التكفير دليلا على فساد الكتابة فيلزم عليه اقامة الدليل
على ان الصحيح منها مانع عن جواز الاعتاق ليصح الاستدلال بجواز الاعتاق
على فساد الكتابة فقبل اقامة الدليل كان فاسدا والاحتجاج بما لا يشك
فى فساده بحيث لا يخفى على احد من اهل الفطانة كقولهم اى قول بعض اصحاب
الشافعى فى منع جواز الصلوة بثلاث ايات الثلث ناقص العدد عن سبعة
يريد بها الفاتحة فلا يتأدى به الصلوة كما دون الاية اى كما لا يجوز بما دون
الاية وهذا ظاهر الفساد اذ لا اثر للنقصان من السبعة فى عدم جواز
الصلوة ذكر فى الملخص ان قراءة الفاتحة ركن حتى ان من عجز عنها يقرأ
سبع ايات من القران متفرقة او متوالية فان عجز عنها يسبح ويهلل بقدر الفاتحة
قال صاحب القواطع مثل هذه التعليلات ضلال وذلة فى الدين ومنع
عن سبيل الرشاد للمسترشدين وهذا غير منقول من السلف بل احدث

بجعيدي

من كان من طريق الفقهاء والاحتجاج بلا دليل لا خلاف فى انه يطلب
الدليل ممن قال حكم الله فى هذه الحادثة كذا ولا يطلب ممن قال لا اعلم
حكم الله فى هذه الحادثة واما النافى للحكم كمن قال ليس على المجنون والصبى
زكوة فهل عليه دليل تام ام لا قال اصحاب الظواهر لا دليل على معتقد النفى
بل يكفى التمسك بلا دليل وهو المراد من قوله والاحتجاج بلا دليل وقال
بعضهم يجب للنافى فى العقليات فقط وعند الجمهور ليس بحجة اصلا لا فى
الاثبات ولا فى النفى تمسك اصحاب الظواهر بقوله تعالى قل لا اجد فيما اوحى
الى محرما الاية فانه تعالى علم نبيه عم الاحتجاج بلا دليل واحتج من خصص
العقليات بان مدعى النفى والاثبات فى العقليات يدعى حقيقة الوجود
والعدم كقوله زيد فى الدار زيد ليس فى الدار واما فى الشرعيات فمدعى
الاثبات كوجوب شئ وندبه مدع حكما شرعيا واما النافى فينكر وجود
الوجوب ويدعى انتفائه وذلك ليس بحكم شرعى فكيف يطالب بالدليل
واحتج الجمهور بقوله تعالى وقالوا لن يدخل الجنة الا من كان هودا او نصارى
تلك امانيهم قل هاتوا برهانكم ان كنتم صادقين امر النبى عم بطلب الحجة والبرهان
على النفى والاثبات جميعا فان قلت لا دليل نفى للدليل المثبت فيكون انتفائه
دليلا على النفى ضرورة اذ لا واسطة بين النفى والاثبات قلت
قوله لا دليل انما يكون دليلا اذا كان النافى عالما بجميع الادلة فاما من لا علم
له بذلك فهو جاهل بالدليل لا علم بانتفاء الدليل فان قلت قد قال ابو ح لا خمس
فى العنبر لانه لم يرد به الاثر وهذا احتجاج بلا دليل قلت لم يكتف بقوله لا اثر
فيه بل ذكر انه بمنزلة السمك حيث قال محمد حاكيا عن ابى ح لا خمس فى
العنبر فان قلت لم قال ابو ح لانه بمنزلة السمك قلت وما بال السمك لا يجب
فيه الخمس قال لانه بمنزلة الماء ولا خمس فى الماء هذا اشارة الى معنى مؤثر يعنى
القياس انه لا يجب فيه الخمس لانه انما يجب فيما كان اصله فى يد العدو

وحوته ايدينا قهرا وغلبة وانما وجب في بعض الاموال بالاثر ولم يرد
فيه اثر بخلاف القياس فيترك على اصل القياس وجملة ما يعلل له
اي جميع ما يقع التعليل لاجله اربعة اقسام لما فرغ عن بيان شرط
القياس وركنه شرع في بيان حكمه الاول اثبات الموجب بكسر الجيم
العلة او وصفه والثاني اثبات الشرط اي شرط الحكم او وصفه
والثالث اثبات الحكم او وصفه كالجنسية لحرمة النساء هذا مثال
لاثبات الموجب يعني الجنس بانفراده هل هو علة محرمة للبيع نسيئة او لا
فعندنا يحرم وعند الشافعي لا يحرم وهذا اختلاف وقع في موجب الحكم
فلم يصح اثباته بالرأي وانما يجب على المدعي الدليل من نص او دلالته
او اشارته او اقتضائه لان الثابت بها ثابت بالنص فقلنا الجنس بانفراده
يحرم النسيئة باشارة النص لان علة الربوا القدر والجنس على ما مر ووجد
في النسيئة شبهة الفضل وهي الحلول في احد الجانبين لان النقد خير من
النسيئة فالجنس من حيث انه بعض العلة اخذ شبهة العلة فاثبتنا له
شبهة الربوا لان الشبهة كالحقيقة في هذا الباب حتى فسد البيع مجازفة لشبهة
الربوا وصفة السوم في زكوة الانعام هذا مثال لاثبات وصف الموجب
وهذه الصفة هل هي شرط للزكوة ام لا فعند العامة شرط وعند مالك لا وهذا
نظير الاول لا يجوز التكلم فيه بالرأي بل بالنص وهو قوله عم في خمس من الابل
السائمة شاة وله اطلاق قوله تعالى خذ من اموالهم صدقة تطهرهم وتزكيهم
من غير اشتراط السوم والشهود في النكاح هذا مثال لاثبات الشرط للحكم
اختلف في اشتراط الشهود في النكاح وهي شرط عندنا خلافا لمالك
فلا يجوز اثباته ولا نفيه بالقياس بل بالنص وهو قوله عم لا نكاح الا بشهود
وهو تمسك بقوله عم اعلنوا في النكاح وشرط العدالة والذكورة فيها
اي في الشهود وهذا مثال لاثبات صفة الشرط والاختلاف فيها وهو ان

شرط لانعقاد النكاح باتفاق بيننا وبين الشافعي ولكن اختلفنا
في صفة الشهود وهي الذكورة والعدالة فعندنا لا يشترط ذلك لقوله عم
لا نكاح الا بشهود من شرط العدالة والذكورة وهو تمسك بقوله عم
لا نكاح الا بولي وشاهدي عدل قلنا لم يصح قوله وشاهدي عدل في
كتب الحديث وانما الرواية لا نكاح الا بولي والبتيراء تصغير بترا وهي
تأنيث ابتر كما ان حميراء تصغير حمراء وهي تأنيث احمر هذا مثال لاثبات
الحكم اختلفوا في الركعة الواحدة هل هي صلوة مشروعة ام لا فعندنا
ليست بصلوة خلافا للشافعي وهو تمسك بما روي ان النبي عم قال اذا
خشي احدكم الصبح فليوتر بركعة ولنا ما روي انه نهى عن البتيراء اي عن الركعة
الواحدة وصفة الوتر هذا مثال لاثبات صفة الحكم اختلفوا في صفة
الوتر وهي واجبة عند ابي حنيفة لقوله عم ان الله زادكم صلوة الا وهي
الوتر والمزيد لابد ان يكون من جنس المزيد عليه وعند صاحبيه والشافعي
سنة لقوله عم لا حين سأل الاعرابي بقوله هل علي غيرهن والرابع
تعدية حكم النص الى ما اي الى محل لا نص فيه يثبت فيه اي حكم النص فيما
لا نص فيه بغالب الرأي فالتعدية حكم لازم للتعليل عندنا حتى يبطل التعليل
عند عدمها فيكون بين القياس والتعليل مساواة عندنا جائز عند
الشافعي لانه يجوز التعليل بالعلة القاصرة فعنده التعليل بالثمنية لانه
اعم من القياس
يوجد التعليل بدون القياس في العلة القاصرة كالتعليل بالثمنية
لانه اعتبر العلة المستنبطة بالعلة المنصوص عليها وكان الحكم لا يتعلق
بالعلة في النص ويكون العلة صحيحة بدون التعدية فكذا هذا ولان صحة
تعدية العلة موقوفة على صحتها في نفسها فلو توقفت صحتها في نفسها على صحة
تعديتها الى الفرع لزم الدور وهو باطل ولنا ان دليل الشرع
لابد ان يكون موجبا للعلم او العمل والتعليل لا يفيد العلم بالاتفاق

ولا عمل له في المنصوص عليه لان الحكم ثابت بالنص وهو فوق العلة
التعليل فلا يصح قطع الحكم عن النص فلم يبق للتعليل حكم سوى التعدية
فان قلت التعليل بالعلة القاصرة يفيد اختصاص حكم النص به قلت انه
يحصل بترك التعليل لان غيره انما يلحق به بالتعليل واذا لم يعلل يحصل
هذه الفائدة على ان التعليل بالعلة القاصرة لا يمنع التعليل بالعلة
المتعدية لجواز ان يكون معلولا بعلتين وهذا لان العلل الشرعية امارات
فلا يمتنع نصب علامتين على شيء واحد قيل هذا الخلاف فرع اصل آخر وهو
ان الحكم في المقيس عليه مضاف الى النص عندنا فلا فائدة في العلة القاصرة
وعند الشافعي الحكم مضاف الى العلة في الاصل والفرع وهو قول بعض مشايخنا
فيجوز التعليل بعلة قاصرة وهذا ليس بشيء فان اضافة الحكم الى العلة في
محل النص ابطال عمل النص بالتعليل واسناد الحكم الى الاضعف مع وجود
الاقوى واذا كان كذلك لم يفد التعليل بلا تعدية والجواب عن الاول
انا نقول لم لا يجوز ان يقال صحتها وقف معية فلا يضر انما الممتنع اذا كان
باشتراط سبق كل منهما على الآخر والتعليل للاقسام الثلاثة الاول
ونفيها بط لا خلاف في ان اثبات سبب او شرط او حكم ابتداء بالرأي
لا بطريق التعدية باطل لان التعليل شرع لادراك احكام الشرع
وفي اثبات الموجب وصفته اثبات الشرع وليس للعبد ولاية ذلك وفي
اثبات الشرط وصفته ابطال الحكم وهذا نسخ لانه لو لم يكن شرطا لوجد
الحكم بدونه وبعد ما صار شرطا لا يوجد بدونه وكان رفعا للحكم وليس للعبد
ولاية ذلك ولا خلاف ايضا ان اثبات الحكم بطريق التعدية جائز وانما الخلاف
في اثباتها بطريق التعدية من اصل بان ثبت سبب او شرط لحكم بنص او
اجماع فيعلل ويعدى الى محل آخر فقال عامة اصحابنا لا يجوز وقال اكثر
الاصوليين يجوز وهو اختيار صاحب الميزان وفخر الاسلام احتج المنكرون

بانه لا بد للقياس من معنى جامع اذا قسنا اللواطة على الزنا مثلا في كونه
سببا للحد لا بد من ان نقول ان الزنا سبب للحد بوصف مشترك بينه وبين
اللواطة ليمكن جعل اللواطة سببا له ايضا وح يكون الموجب للحد المعنى
المشترك فيخرج الزنا واللواطة عن كونهما موجبين له لان الحكم لما استند
الى المعنى المشترك استحال مع ذلك استناده الى خصوصية كل منهما فلزم
منه بطلان القياس لان شرطه بقاء حكم الاصل وح لم يبق في الزنا الذي هو الاصل
حكمه وهو ان يكون سببا للحد واحتج المجوزون بان القياس رد الشيء
الى نظيره وذا يتحقق في الاسباب والشروط كما يتحقق في الاحكام ولا معنى
لقولهم فيخرج الزنا واللواطة عن كونهما موجبين للحد لان الوصف الذي يوجب
سببية الزنا للحد اذا كان مشتركا لا يخرج من ان يكون موجبا للحد لان ذلك
المعنى موجب للحد لسببية الزنا فالمراد من قول المص فالتعليل للاقسام باطل
اثباتها ابتداء لا بطريق التعدية ان تابع فخر الاسلام والا فالمراد منه
التعليل مطلقا ولم يبق الا الرابع اي لم يبق استعمال القياس الا في
القسم الرابع وهو تعدية حكم النص الى ما لا نص فيه ولما كان الرابع على
وجهين بان يكون التعدية بناء على العلة الظاهرة وهو القياس او على
العلة الباطنة وهو الاستحسان شرع في بيان الاستحسان قيل هو
العدول عن قياس الى قياس اقوى منه لكنه ليس بجامع اذ لا يدخل فيه
الاستحسان بالاثر والاولى ما ذكره المص في شرحه وهو دليل يعارض الجلي
القياس الجلي فقوله دليل يشمل انواع الاستحسان وقوله يقابل القياس الجلي
يخرج القياس الذي ترك به الاستحسان فانه يقابل القياس الخفي دون الجلي
فلا يدخل تحت الاستحسان والاستحسان انواع يكون بالاثر والاجماع والضرورة
والقياس الخفي كالسلم فان القياس يابى جوازه لعدم المعقود عليه عند
العقد الا انا تركناه بالنص وهو قوله عم من اسلم منكم فليسلم في كيل معلوم

الحدث والاستصناع فيما فيه تعامل الناس مثل ان يأمر انسانا بان يخرز
له خفا بكذا ويبين جنسه ومقداره ولم يذكر له اجلا فالقياس يقتضي انه
لا يجوز لانه بيع معدوم لكنهم استحسنوا تركه بالاجماع لتعامل الناس فيه
فان قلت الاجماع وقع معارضا بالنص وهو قوله عم لا تبع ما ليس عندك
واجيب بان النص صار مخصوصا في حق هذا الحكم بالاجماع وفيه نظر لان القران
شرط الخصوص عندنا والاجماع ليس بمقارن ويمكن ان يجاب عنه بان
القران شرط في التخصيص الاول والنص مخصوص قبل الاجماع بالسلم فيجوز
بعده بالاجماع وتطهير الاواني مثال للضرورة فان القياس يقتضي عدم تطهيرها
اذا تنجست لا يمكن صب الماء عليها حتى تطهر وتركوا العمل بالقياس لضرورة
عامة للناس وطهارة سؤر سباع الطير مثال القياس الخفي فان القياس الظاهر
يقتضي نجاسته لان لحمه حرام كسؤر سباع البهايم وفي الاستحسان طاهر لان
سباع البهايم ليست بنجس للعين ونجاسة سؤرها باعتبار انها تأكل بلسانها
فيختلط لعابها النجس بالماء وسباع الطير يأخذ بمنقارها وهو عظم وهو غير نجس
من الميت فعظم الحي اولى ولما صارت العلة هذا شروع في بيان ترجيح
الاستحسان على القياس بعد بيان انواع الاستحسان عندنا علة باثرها
خلافا لاهل الطرد كما مر بيانه قدمنا على القياس الاستحسان الذي هو القياس
الخفي وفيه رد لمن طعن على ابي حنيفة واصحابه بان حجج الشرع اربعة والاستحسان
قسم خامس تفرد به ابو حنيفة وهذا قول بالتشهي لانهم ان انكروا هذه التسمية
فلا مشاحة في الاصطلاحات وان انكروا من حيث المعنى فباطل ايضا لانا نعني به
دليلا من الادلة المتفق عليها في مقابلة القياس الجلي ونعمل به اذا كان اقوى
من القياس ونقل عن الشافعي انه قال من استحسن فقد شرع يريد ان من
اثبت حكما بانه مستحسن عنده من غير دليل عن الشارع فهو الشارع لذلك
الحكم اذا قوي اثره مثاله سؤر سباع الطير فانه نجس بالقياس على سؤر سباع

سباع البهايم وهذا معنى ظاهر الاثر وفي الاستحسان طاهر لان نجاسة السبع
ليست لعينه بدليل جواز الانتفاع بجلده وهذا الاستحسان قوي اثره الباطن
فرجح على القياس لان الاعتبار للاثر الا يرى ان الدنيا ظاهرة والعقبى باطنة
فرجح العقبى لقوة اثرها من حيث الدوام والصفاء على الدنيا لضعف اثرها من
حيث الكدورة والفناء وقدمنا القياس لصحة اثره الباطن على الاستحسان الذي
ظهر اثره وخفي فساده كما اذا تلا اية السجدة في صلوته فانه يركع بها ان شاء ان
كانت الاية في اخر السورة وان شاء سجد الا ان الركوع محتاج الى النية دون
السجدة وان كانت في وسط السورة ينبغي ان يسجد لها ثم يقوم فيقرا ما بقي
فان ركع في موضع السجدة اجزأه فان ختم السورة ثم ركع لم يجزه نواها او لم ينوها
لانها صارت دينا في الذمة فلا يتأدى بالركوع ولا بالسجدة الصلوتية كذا
في الذخيرة وذكر الناطفي شيخ القدوري في الاجناس ولو ركع في وسط السورة
ينوي السجدة عن التلاوة والركوع جميعا جاز عنهما في القياس وبه اخذ
يعني يقيم الركوع مقام سجدة التلاوة فانه يجزيها في القياس لان الركوع و
السجود متشابهان في معنى الخضوع ولهذا اطلق الركوع على السجود في قوله
تعالى وخر راكعا مجازا فان الخرور هو السقوط موجود في السجود دون الركوع فهذا
قياس ظاهر وفي الاستحسان لا يجزئه لانا امرنا بالسجود والركوع غيره حقيقة
الا يرى ان الركوع في الصلوة كما لا ينوب عن السجدة فيها فلان لا ينوب عن سجدة
التلاوة كان اولى وهذا اثره الظاهر لان المأمور به لا يتأدى بغيره فيفسد به
وجه القياس لكن القياس اولى بالعمل بسبب قوة اثره الباطن الا يرى ان السجود
عن التلاوة لم يشرع قربة مقصودة ولم يصح نذره وانما المقصود به التواضع
والركوع في الصلوة يعمل به ما هو المقصود من السجود لان الركوع فيها عبادة
كالسجود فيسقط عنه السجود بخلاف سجود الصلوة حيث لا يجوز اقامة الركوع
مقامه لان كل واحد منهما مقصود بنفسه فصار الاثر الخفي للقياس وهو حصول

المقصود بالركوع مع الفساد الظاهر وهو اعتبار نفس الشبه والعمل بالمجاز
مع امكان الحقيقة اولى من الاثر الظاهر للاستحسان وهو العمل بالحقيقة مع
الفساد الخفي وهو جعل غير المقصود مساويا للمقصود ثم بيّن المص الفرق
بين المستحسن بالقياس الخفي وبين المستحسن بالاثر والاجماع والضرورة
فقال ثم المستحسن بالقياس الخفي يصح تعديته بخلاف الاقسام الاخ لانها غير
معلولة بل هي معدولة بها عن القياس فلا تقبل التعدية ثم بيّن مثالا لما ذكر فقال
الا يرى ان الاختلاف في الثمن قبل قبض المبيع لا يوجب يمين البايع قياسا لانهما
لما اتفقا على ان البيع ملك المشتري والمشتري لا يدعي شيئا في الظاهر على البايع
وانما البايع يدعي زيادة الثمن وكان القياس ان يسلم الى المشتري ويأخذ
منه ما اقر به ويحلف على الباقي كما في ساير الخصومات ويوجبه اي يمين البايع
كما يجب على المشتري فيتحالفان استحسانا لان المشتري يدعي تسليم المبيع
عند احضار ما اقر به والبايع ينكره وهذا اي وجوب التحالف قبل القبض حكم
تعدى الى الوارثين اي وارث البايع والمشتري حتى لو وقع الاختلاف بينهما
بعد موت المتعاقدين في مقدار الثمن قبل القبض يجري التحالف بينهما لان الوارث
قايم مقام المورث في حقوق العباد والاجارة اي تعدى وجوب التحالف من
البيع الى الاجارة حتى لو اختلف القصار ورب الثوب في مقدار الاجرة قبل
ان يأخذ القصار في العمل يتحالفان لان التحالف لدفع الضرر لكل منهما بطريق
الفسخ ليعود اليه راس ماله وعقد الاجارة يحتمل الفسخ واما بعد القبض
اي الاختلاف في مقدار الثمن بعد قبض المبيع فلم يوجب يمين البايع الا بالاثر
وهو قوله ع اذا اختلفا المتبايعان والسلعة قائمة بعينها تحالفا وترادا
لان المشتري لا يدعي على البايع شيئا اذا المبيع مسلم اليه وكان ثبوت
التحالف بالاثر على خلاف القياس عند ابي ح وابي يوسف فيقتصر على مورد
النص فلا يصح تعديته الى الوارثين ولا يتحالف الموجر والمستاجر اذا اختلفا

بعد استيفاء المعقود عليه وعند محمد تجري التحالف بين الوارثين لان
عنده انما يصار الى التحالف باعتبار ان كل واحد منهما يدعي عقدا ينكره
الاخ وهذا المعنى يتحقق قبل القبض وبعده وجوابه لا نسلم ان كل واحد
منهما يدعي عقدا اخ فان العقد لا يختلف باختلاف الثمن لان البيع بالف قد يصير
بالفين بزيادة الثمن فلم يصح تعديته وشرط الاجتهاد لما فرغ عن بيان
القياس وركنه وشرطه شرع في بيان الاجتهاد وشرطه لانه لا بد للقياس
من القايس وانما لم يبيّن نفس الاجتهاد لشهرته وهو عند الاصوليين بذل
المجهود في استخراج الاحكام من الادلة الشرعية ان يحوي علم الكتاب بمعانيه
اي مع معانيه لغة وشرعا ووجوهه التي قلنا مثل الخاص والعام وساير
الاقسام ولا يشترط ضبطها بل يكفي ان يكون عالما بمواقعها ويرجع اليها وقت
الحاجة قيل المراد به ما يتعلق به الاحكام وذلك مقدار خمس مائة اية وعلم
السنة بطرقها والمراد به ايضا ما يتعلق به الاحكام وان يعرف وجوه القياس
اي طريقه وشرائطه وحكمه الاصابة بغالب الراي حتى قلنا ان المجتهد قد
يخطئ ويصيب والحق في موضع الخلاف اي في المسائل الفقهية واحد اثر ابن
مسعود في المفوضة وهي التي مات زوجها عنها قبل الدخول بها ولم يسم لها مهرا قال
ابن مسعود فيها اجتهد برايي فان يكن صوابا فمن الله وان يكن خطأ فمني ومن
الشيطان وشاع هذا بينهم ولم ينكر عليه احد فكان اجماعا منهم على ان الاجتهاد
يحتمل الخطأ قالت المعتزلة كل مجتهد مصيب لانه تعالى كلف المجتهد باصابة
الحق فيكون كل مجتهد مصيبا والا يلزم من التكليف تكليف ما ليس في الوسع
كاستقبال القبلة فانها جهة واحدة وعند الاشتباه يصير الجهات كلها قبلة
والحق في موضع الخلاف متعدد عندهم وهذا الخلاف في النقليات لا في العقليات
الا على قول بعضهم التي هي من اصول الدين والحق فيها واحد بالاجماع والمخطئ
فيها كافر ان خالف ملة الاسلام كاليهود والنصارى والجواب عنهم انهم ما كلفوا

باصابة ما عند الله من الحق بل كلفوا به

بالاجتهاد للاصابة فكانوا مصيبين في الاجتهاد وان اخطأ بعضهم الحق لكن
امر جماعة بطلب فرس ضل عنه فخرج كل الى جانب وكل واحد منهم مصيب
في الطلب لكن من وجد الفرس مصيب ابتداء وانتهاء والباقون مصيبون
ابتداء ولا نسلم ان المجتهد في القبلة مصيب لا محالة فان اصحاب ابي حنيفة
قالوا في قوم متحرين في القبلة مختلفين ان من علم حال امامه فسد صلوته لان
امامه مخطئ عنده في القبلة ثم المجتهد اذا اخطأ كان مخطئا ابتداء اي في اجتهاده
وانتهاء اي فيما ادى اليه اجتهاده عند البعض واليه مال الشيخ ابو منصور لقوله م
ان اخطأت فلك حسنة اطلق الخطأ فانصرف الى الكامل وهو ما يكون ابتداء
وانتهاء فدل على ان المجتهد اذا اخطأ يكون مخطئا ابتداء وانتهاء والمختار انه مصيب
ابتداء اي في نفس اجتهاده بمعنى انه يكون فعله فعلا شرعيا فيكون ماجورا ومخطئ
انتهاء اي في اصابة الحق والجواب عنهم ان الخطأ المطلق لا يستوجب الاجر وقوله
فلك حسنة يدل على ان خطأه ليس الخطأ الكامل فتعين ان يكون الخطأ فيما
هو الحق لا في نفس الاجتهاد ولهذا اي ولاجل ان كل مجتهد يخطئ ويصيب قلنا
لا يجوز تخصيص العلة وهو تخلف الحكم في بعض الصور عن الوصف المدعى عليته
وانما يسمى هذا المعنى تخصيصا لان العلة باعتبار حلولها في محال متعددة توصف
بالعموم وان لم يكن لها عموم حقيقة واذا وصفت بالعموم يكون اخراج بعض المحال
عن تأثيرها تخصيصا لانه يؤدي الى تصويب كل مجتهد خلافا للبعض كمشايخ
العراق والكرخي فانهم جوزوا تخصيص العلة المستنبطة محتجين بان العلة
امارة على الحكم بجعل الشارع فجاز ان يجعل امارة في بعض المواضع دون
البعض فالتخلف لا يخرجها عن كونها امارة لان الامارة لا تستلزم وجود الحكم
في كل المواضع قيدنا بالمستنبطة لان تخصيص العلة المنصوصة جوزه بعض من لم
يجوز تخصيص المستنبطة لان الله تع جعل السرقة والزنا علتين للحد والقطع
وقد يوجد زان وسارق لا يحد ولا يقطع وذلك اي بيان التخصيص ان يقول

المعلل كانت علتي توجب ذلك اي الحكم لكنه لم يجب اي لكن الحكم لم يثبت
بتلك العلة في نقض الصورة مع قيامها اي قيام تلك العلة لمانع فصار
اي المحل الذي لم يثبت حكم العلة فيه مع وجودها مخصوصا من العلة اي
اي مخرجا من كونه محل تأثير العلة بهذا الدليل وهو المانع انما ذكر هذا لان
مجرد قوله لكنه لم يثبت لا يسمع منه بل يجب عليه اظهار مانع صالح للتخصيص
ولقائل ان يقول اذا شرط بيان مانع صالح للتخصيص فلا يلزم تصويب كل
مجتهد اذ لا يتيسر لكل مجتهد ان يبين عند ورود النقض على علته
مانعا صالحا للتخصيص وعندنا عدم الحكم بناء على عدم العلة فان قلت
ما ذهبتم اليه من اضافة عدم الحكم الى عدم العلة يستلزم تصويب كل مجتهد
ايضا لان كل مجتهد اذا اورد عليه نقض يمكنه ان يقول قد عدمت علتي في
صورة النقض قلت التخصيص بالمانع يستلزم التناقض بخلاف الاضافة
الى العدم لان كون الوصف علة شرعية يقتضي لزوم الحكم مطلقا لكون
العلة الشرعية علة تامة فاستحالة تخلف الحكم عنها مع وجودها واذا انتفى
جزؤها او زاد عليه وصف آخر لم يبق تلك العلة علة فتخلف الحكم لانتفاء
العلة واما التخصيص بالمانع فان العلة فيه موجودة بتمامها وتخلف عنها الحكم
فيلزم ان يكون علة غير علة وهو تناقض ظ وذلك اي بيان كون عدم
الحكم مضافا الى المانع عند الخصم والى عدم العلة عندنا في الصائم النائم اذا
صب الماء في حلقه انه يفسد الصوم لفوات ركنه ويلزم عليه الناسي فان صومه
لا يفسد مع فوات الركن حقيقة فمن اجاز الخصوص اي تخصيص العلة قال
امتنع حكم هذا التعليل ثمة لمانع وهو الاثر وهو قوله م تم على صومك فانما
اطعمك الله وسقاك مع بقاء العلة وقلنا عدم اي امتنع الحكم في الناسي
لعدم العلة حكما لان فعل الناسي منسوب الى صاحب الشرع حيث قال انما
اطعمك فسقط عنه معنى الجناية فصار اكله كلا اكل حكما وبقي الصوم لبقاء

ركنه لا للمانع مع فوات ركنه والنائم ليس في معناه لان الفعل الذي يفوت به
ركن الصوم مضاف الى غير من له الحق فيبقى معتبرا وجعلنا ما جعله الخصم مانعا للحكم
وهو الحديث دليلا على عدم العلة حكما وبنى على هذا اي وبنى من اجاز تخصيص
العلة على جوازه تقسيم الموانع كذا في جامع الاسرار شرح المنار والاولى انه
ان يقرأ وبنى على صيغة المجهول انه وبنى على بحث التخصيص التقسيم المذكور لان التقسيمين
الاولين ليسا بمانعين للحكم مع وجود علة وانما يمنعان نفس العلة وعدم
الحكم انما هو اختيار عدم العلة لا للمانع مع وجود العلة فلا يكونان من اقسام تخصيص
العلة وهي اي الموانع خمسة عرفت بالاستقراء مانع يمنع انعقاد العلة كبيع الحر
ومانع يمنع تمام العلة كبيع عبد الغير ومانع يمنع ابتداء الحكم كخيار الشرط اي كالخيار
الثابت بالشرط فانه يمنع ثبوت الحكم وهو الملك ولا يمنع من انعقاد العلة وهو الايجاب
والقبول ومانع يمنع تمام الحكم كخيار الرؤية فانه لا يمنع ثبوت الملك ولكنه لا يتم
الصفقة الا بالقبض معه ويتمكن من له الخيار من الفسخ بدون قضاء او رضاء ومانع
يمنع لزوم الحكم كخيار العيب فانه لا يمنع من ثبوت الملك ولا من تمامه حتى يتمكن
المشتري من التصرف في المبيع ولا يتمكن من الفسخ بدون رضاء ولا قضاء ولكنه
يمنع لزوم الحكم وهو الملك لان له ولاية الرد وفسخ البيع فلا يكون الحكم لازما لكونه
قابلا للزوم ثم العلل لما بين الشيخ شروط القياس وركنه وحكمه شرع في دفعه
ليتم بيانه اذ القياس انما يتم اذا خلى عن الدفع قال ثم العلل نوعان على زعم القياسيين
وانما قيدنا به لان العلل الطردية ليست بعلل شرعا لما مر بيانه وانما قدمها على المؤثرة
لان المؤثرة لا يجري فيها المناقضة وفساد الوضع فاحتيج الى معرفتها ليحكم عليها بالانتفاء
في المؤثرة فقدم الطردية وبينهما فيهما طردية ومؤثرة وعلى كل قسم ضروب من الدفع
والاحتجاج بالطردية وان كان فاسدا الا انه مال اليها اهل الطرد فلذلك ذكر العلل
الطردية لنبين اعتراضات الواردة عليه فقال اما الطردية فوجوه دفعها
اربعة القول بموجب العلة وهو التزام ما يلزمه المعلل اي قبول السائل ما يثبته

المعلل بتعليله مع بقاء الخلاف في الحكم المتنازع فيه وهذا القيد اهمله
المص وهو محتاج اليه ومذكور في عبارة غيره وهذا القول يلجئ اصحاب
الطرد الى القول بالتأثير لانه لما سلم موجب علته في المتنازع فيه مع بقاء
الخلاف احتاج الى معنى مؤثر ضرورة كقولهم اي قول اصحاب الشافعي
في صوم رمضان انه صوم فرض فلا يتأدى الا بتعيين النية كصوم
القضاء والكفارة وهذه علة طردية لان وصف الفرضية في الصوم
يوجب تعيين النية اينما كان فكان وجوب التعيين حكما دائرا مع
وصف الفرضية فنقول عندنا لا يصح الا بتعيين النية وهو واجب وانما
نجوزه باطلاق النية على انه تعيين يعني سلمنا ان التعيين واجب
لكن لا يلزم من هذا ثبوت ما تنازعنا فيه وانما النزاع في ان اطلاق
النية هل هو تعيين ام لا فعندهم ليس بتعيين لعدم وجود القصد الى الوصف
وعندنا تعيين بتعيين الشرع لان هذا الصوم تفرد بالمشروعية في
هذا الوقت وليس له مزاحم فصار اطلاق النية فيه بمنزلة التعيين
فيصاب بمطلق الاسم كالمتوحد في الدار فان قلت ان الخصم يقول التعيين
بطريق القصد الى الفرضية شرط كما في القضاء والكفارة فان سلمت
هذا لم يبق الخلاف قلت هذا القيد غير مذكور في كلامهم ولم يقولوا الا
بتعيين النية قصدا فان زادوا هذا القيد في استدلالهم ادفعه
بالممانعة بان نقول لا نسلم ان كون الصوم صوم فرض يوجب تعيين النية
قصدا او لا نسلم ان علة وجوب تعيين النية قصدا في القضاء والكفارة
هو مجرد كونه صوم فرض فان قلت القول بالموجب يؤدي الى القول بتخصيص
العلة لان السائل يقول ان علة المعلل توجب الحكم لكن تخلف عنه
لمانع ثبت عنده فيكون تخصيصا فمن انكر التخصيص لا يستقيم له القول
بالموجب والمص ممن انكره فينبغي ان لا يصح عنده قلت القول بالموجب

ظاهره تخصيص وليس بتخصيص لان المقصد منه دفع النقض عن العلة
ببيان المانع وليس فيما نحن بصدده مقصود السائل تخصيص علة
المعلل وانما مقصوده الحامه وابطال كلامه معنى فلهذا صح عنده والممانعة
وهي عدم قبول السائل ما ذكره المعلل من مقدمات الدليل كلها او بعضها
من غير اقامة الدليل عليه وهي اي الممانعة اربعة اقسام بالاستقراء اما ان يكون
في نفس الوصف بان يقول لا نسلم ان الوصف الذي تدعيه علة موجودة في المتنازع
فيه مع تعلقه به في الاصل مثاله قول الشافعي في كفارة الافطار انها عقوبة متعلقة
بالجماع فلا تجب بغيره من الاكل والشرب كحد الزنا قلنا لا نسلم ان الكفارة متعلقة
بالجماع مع تسليمنا ان وجوب الحد في الاصل متعلق بالجماع بل الكفارة متعلقة
بالافطار بدليل انه لو جامع ناسيا لا يفسد صومه لعدم الفطر او في صلاحه
اي صلاح الوصف للحكم مع وجوده بان نقول بعد تسليم وجود الوصف لا نسلم
انه صالح للعلية مثاله قول الشافعي في اثبات ولاية الاب بوصف البكارة
باعتبار انها جاهلة بامر النكاح لعدم الممارسة بالرجال فنقول لا نسلم
ان وصف البكارة صالح لهذا الحكم لانه لم يظهر له تاثير في موضع اخر سوى
محل النزاع او في نفس الحكم مثل قولهم في مسح الراس انه ركن في الوضوء
فيسن تثليثه كغسل الوجه فنقول لا نسلم ان التثليث مسنون في الغسل
بل المسنون هو الاكمال بعد تمام الفرض والتكرار صير اليه في الغسل لضرورة
ان الفرض مستغرق محله وهذا المعنى معدوم في المسح وهو يحصل بالاستيعاب
او في نسبته الى الوصف اي بان يمنع اضافة الحكم الى الوصف الذي جعله
المعلل علة مثل ان يقول في المسئلة لا نم ان التثليث في الغسل مضاف
الى الركنية الا يرى ان الركنية لا اثر لها في التثليث وجودا كما في القيام والقراءة
وعدما كما في المضمضة والاستنشاق حيث يسن التثليث ولا ركنية وفساد
الوضع وهو جعل قياس موضوع على خلاف مقتضى ترتيب الادلة والمراد

من المخالفة وقوعه مغايرا للكتاب او السنة او الاجماع هذا قسم ثالث
من اقسام الاعتراض على العلل الطردية كتعليلهم اي كتعليل اصحاب
الشافعي لايجاب الفرقة اي لاثباتها باسلام احد الزوجين انهم قالوا اذا
اسلم احدهما فان كانت مدخولة يقع الفرقة بعد انقضاء ثلاث حيض
لتاكيد النكاح وان كانت غير مدخولة يقع باسلام احدهما مع عرض الاسلام
على الاخ وقالوا الحادث بينهما اختلاف الدين فلا يتوقف الفرقة على قضاء القاضي
كالفرقة بردة احد الزوجين قلنا بهذا الوضع في الفرع فاسد وان كان صحيحا
في الاصل من حيث ان الاختلاف فههنا حادث بالردة وهي سبب لزوال
الملك والعصمة وفي الفرع حدث باسلام المسلم وهو عهد عاصما لا قاطعا
فصار الوصف نائيا عن الحكم اعلم ان فساد الوضع بمنزلة فساد الاداء
في الشهادة وانه مقدم في الدفع على المناقضة لان الاطرد انما بطلت بعد
صحة العلة كما ان الشاهد انما يشتغل بتعديله بعد صحة اداء الشهادة منه واما
مع فساد اداء الشهادة منه فلا يصار الى التعديل لانه غير مفيد وتاثير فساد
الوضع اكثر من النقض لانه بعد ظهور فساد الوضع لا وجه سوى الانتقال
الى علة اخرى فاما النقض فيمكن الاحتراز عنه في مجلس اخر بالجواب عن النقض
بان يزاد وصف اخر ان كان العلة طردية وان كانت مؤثرة فذلك ليس
بنقض في الحقيقة والمناقضة وهي تخلف الحكم عن الوصف المدعى علية كقول
الشافعي في الوضوء والتيمم انهما طهارتان للصلوة فكيف افترقا في النية هذا
استفهام على سبيل الانكار اي لا يفترقان في وجوب النية فانه ينتقض
بغسل الثوب والبدن من النجاسة الحقيقية فان كل واحد منهما طهارة للصلوة
والنية ليست بفرض فيهما فيضطر الى الرجوع بان يقول كل واحد منهما
طهارة حكمية غير معقولة المعنى بل ثابتة بطريق التعبد اذ ليس شيء على
الاعضاء يزول بهذه الطهارة والعبادة لا تتادى بدون النية بخلاف

غسل النجاسة لانه معقول لما فيه من ازالة عين النجاسة عن المحل ونحن
نقول لا نسلم ان غسل الاعضاء المفروضة في الوضوء غير معقول المعنى
فان القياس غسل كل البدن لان مخرج النجاسة غير موصوف وحده بالحدث
بل كل البدن موصوف بناء على ان الصفة اذا ثبتت في ذات كان المتصف
بها جميع الذات الا ان الشرع اقتصر على بعض الاعضاء التي هي حدود البدن
فان بالرأس والرجل ينتهي طرفا الطول وباليدين طرفا العرض تيسيرا ودفعا
للحرج في الحدث لكثرة وقوعه واجرى على القياس فيما لا حرج فيه وهو المني والحيض
فلا يكون غسل الاعضاء المفروضة غير معقول المعنى بل تغير وصف محل الغسل
من الطهارة الى غيره لان الحدث لم يكن في الاعضاء محسوسا بل ثبت ضرورة الامر
بالتطهير اذ لا بد له من خبث في المحل ليكون الغسل ازالة فههنا امران كون
الماء طهورا ووصف المحل بالخبث فالنية لا يصلح ان يكون مشروطا للاول
لانه عامل بطبعه سواء كان الحدث معقولا او غير معقول ولا للثاني لان الخبث
في المحل ثابت قبل النية وكان غسل هذه الاعضاء كغسل الثوب النجس
في عدم افتقاره الى النية بخلاف التراب لانه ملوث محتاج الى النية وللخصم
ان يمنع كونه مزيلا حقيقة وانما كان كذلك ان لو كان المراد نجاسة حقيقة
فاما لو كان حكما فازالته امر حكمي ايضا فيفتقر الى النية واما المؤثر اي
العلل المؤثر فليس للسائل فيها بعد الممانعة التي هي اساس المناظرة الا المعارضة
يعني للسائل ان يعترض عليها بالممانعة وبعدها ليس للسائل ان يعترض عليها
الا بالمعارضة لانها لا تحتمل المناقضة وفساد الوضع بعد ما ظهر اثرها بالكتاب
والسنة واجماع الامة وهذه الادلة لا تحتمل التناقض وكذا التأثير الثابت
بهذه الادلة لا يحتمل ان يكون فسادا مثال ما ظهر اثره بالكتاب ما عللنا في
الخارج من غير السبيلين وقلنا انه حدث كالخارج من السبيلين لانه خارج
نجس فان طولب ببيان الاثر قلنا هذا الوصف ثبت اثره بالكتاب

في غير صورة النزاع فثبت في صورة النزاع قياسا عليه لقوله تعالى او جاء
احد منكم من الغائط ومثال ما ظهر اثره بالسنة ما عللنا في سؤر
سواكن البيوت بانه ليس بنجس قياسا على سؤر الهرة لانها طوافة قال عليه السلام
الهرة ليست بنجسة لانها من الطوافين عليكم ومثال ما ظهر اثره بالاجماع
ما عللنا في نفي قطع اليد في المرة الثالثة والرابعة لانه لو وجب القطع لكان
فيه تفويت جنس المنفعة على الكمال فلا يجب في الثالثة لانه تفويت فان
طولب بالاثر قلنا ان حد السرقة شرع زاجرا لا متلفا وفي تفويت المنفعة
على الكمال اتلاف من وجه الا يرى انه يجب فيما دون النفس فلا يجوز لكنه
اي لكن الشأن اذا تصور مناقضة اي ورد نقض صوري على المؤثرة
يجب دفعه اي دفع ذلك النقض بطرق اربعة وهي الدفع بالوصف ثم بالمعنى
الثابت بالوصف وهو الاثر ثم بالحكم ثم بالغرض على ما نذكره ان شاء الله تعالى
كما نقول في الخارج اي التعليل بالعلة المؤثرة ويراد النقض الصوري
عليها مثل قولنا في الخارج من غير السبيلين انه نجس خارج من البدن
فكان نجسا حدثا كالبول فيورد عليه على هذا التعليل ما اذا لم يسل اي
الخارج النجس الذي لم يسل يورد نقضا فانه ليس بحدث ومثله حدث
في السبيلين بالاتفاق فندفعه اولا بالوصف وهو انه ليس بخارج لان
لان الخروج هو الانتقال من باطن الى ظاهر وحيث لم ينتقل من مكان
لا يصير خارجا فلا يرد نقضا علينا لعدم وجود العلة فيه ثم بالمعنى الثابت
بالوصف دلالة اي بالمعنى الذي صار العلة علة لاجله وهو بالتنبيه
الى المنصوص وهو وجوب غسل ذلك الموضع فان الخارج النجس انما
صار حدثا باعتبار انه مؤثر في تنجيس ذلك الموضع فبه اي بوجوب غسل
ذلك الموضع صار الوصف حجة اي وصف الخروج حجة في انتقاض الطهارة
فيصير الدفع صحيحا من حيث ان وجوب التطهير في البدن باعتبار ما يكون

منه اي بسبب ما يخرج من البدن لا يتجزى فلما لم يكن متجزيا وقد وجب
غسل ذلك الموضع اي موضع السيلان وجب غسل اعضاء الوضوء وانما
قيد بقوله باعتبار ما يكون منه احترازا عما يصيب من النجاسة من الخارج
فانه يجب عليه غسل ذلك الموضع ولا يسرى الى غيره وهناك اي فيما لم يسيل
لم يجب غسل ذلك الموضع فعدم الحكم وهو انتقاض الطهارة لعدم العلة اي
الخروج ويورد عليه صاحب الجرح السائل فان ما يخرج من جرح خارج
نجس وليس بحدث حيث لم ينتقض طهارته ما دام الوقت باقيا فندفعه بالحكم
اي ندفع النقض الوارد بمنع عدم الحكم في صورة النقض ببيان انه حدث
موجب للتطهير بعد خروج يعني بان نقول لا نسلم انه ليس بحدث بل هو حدث
ولكن تأخير حكمه اي ما بعد خروج الوقت ولهذا لم يجز له المسح على الخفين بعد
خروج الوقت اذا لبسهما بعد السيلان وبالغرض معطوف على قوله بالحكم اي
ندفعه بحصول الغرض من التعليل وهو القسم الرابع فان غرضنا التسوية
بين الدم والبول في الموجب للحكم وقد حصل وذلك حدث فاذا لزم اي دام
صار عفوا لقيام الوقت اي لاجل قيام وقت الصلوة فانه مخاطب بالاداء
فيلزم ان يكون قادرا عليه ولا قدرة الا بسقوط حكم الحدث في هذه الحالة
فكذا هذا اي في صورة الدم فانه اذا دام يصير عفوا بقيام وقت الصلوة ولو
لم يجعل الحكم عفوا في الفرع عند الدوام لكان الفرع مخالفا للاصل وذلك لا يجوز
فيثبت التسوية التي هي المقصودة من التعليل في جعله عفوا كالاصل فلا يرد
نقضا واما المعارضة وهي اقامة الدليل على خلاف ما اقام المعلل عليه الدليل
بان يقول ما ذكرت من الوصف وان دل على الحكم لكن عندي ما يدل على خلافه
زعم بعض الجدليين ان المعارضة غير مقبولة لان السائل ينتهض مستدلا
وليس له ذلك بل له الاعتراض المحض فاذا شرع في دليل آخر وسلم دليل
المجيب كان بانيا لا هادما ولكنا نقول هي مقبولة لان العلة لا يتم حجة

على التعليل

بالنقض اولا [illegible]

ما لم تسلم عن المعارضة الا يرى ان القران انما صار حجة عند السلامة عن
المعارضة فكانت اعتراضا صحيحا فهي نوعان معارضة فيها مناقضة اعلم
ان في هذا القول امرين احدهما كونه معارضة فيها مناقضة والثاني تقديم
المعارضة وجعله اصلا اما الاول فلانه ذو حظ من كل واحد منهما فان فيه ابداء
علة اخرى وهذه خاصية المعارضة وفيه ابطال دليل المعلل ايضا وهذه
خاصية المناقضة واما الثاني وهو جعل المعارضة اصلا فلان المعارضة
قصدية لان المص نص المناقضة على العلل المؤثرة بقوله لانها لا يحتمل المناقضة
فصار الكلام في المعارضة قصدا والمناقضة ضمنا فان قلت هذا النوع من
المعارضة باطل لاستلزامه اجتماع النقيضين وهما تسليم الدليل وعدم
تسليمه قلت لا نم ان المعارضة تسليم الدليل مطلقا ولهذا يقول السائل في
المناظرة دليلك وان دل على المدعى ولكن يقل دليلك وان صح فيكون تسليم
الدليل فيها باعتبار الظاهر لا حقيقة ولان الجهة مختلفة لان المعارضة
بجهة ابداء علة السائل والمناقضة بجهة ابطال علة المعلل وفي هذا الجواب
جواب عما يقال ان المص نص المناقضة اولا على المؤثرة ثم اثبتها بقوله معارضة
فيها مناقضة لان المناقضة المنفية هي المناقضة من كل وجه والمثبتة ليست
كذلك لانها ضمنية وهي القلب وهو في اللغة على معنيين احدهما جعل اعلى
الشيء اسفله كقلب القصعة والثاني جعل ظاهر الشيء باطنا كقلب الجراب
وهو نوعان احدهما قلب العلة حكما والحكم علة وهذا مأخوذ من المعنى
الاول لان العلة اعلى من الحكم لكونها اصلا والحكم اسفل لكونه تبعا وهذا
القلب انما يصح اذا علل المستدل بالحكم بان جعل حكما في الاصل علة لحكم
آخر فيه ثم عداه الى الفرع فاما اذا علل بالوصف المحض لا يحتمل القلب لعدم
احتمال الوصف المحض ان يكون حكما شرعيا كقولهم اي قول اصحاب الشافعي
في ان الاسلام ليس من شرائط الاحصان لان الكفار جنس يجلد بكرهم مائة

طغارجق

فترجم ثيبهم كالمسلمين لان جلد المائة غاية حد البكر والرجم غاية حد
الثيب فاذا وجب في البكر غايته وجب في الثيب غايته لان النعمة كلما
كانت اكمل كانت الجناية عليها افحش فاذا وجب في البكر المائة وجب في الثيب اكثر
من ذلك وليس هذا الا الرجم فان الشرع ما اوجب فوق جلد المائة الا
الرجم فنقول المسلمون انما يجلد بكرهم مائة لانه يرجم ثيبهم يعني لا نسلم ان جلد
البكر علة لرجم الثيب بل رجم الثيب علة لجلد البكر فبطل قياسهم لانه انما
يصح اذا كان مثل علة الاصل موجودا في الفرع وبعد الانقلاب لم يبق علة
المجيب في الاصل علة فهذه معارضة صورة ولكن فيها معنى المناقضة حيث
جعل العلة حكما والمخلص (اي النجاة) منه اي من هذا القلب ليس المراد انه اذا اورد ندفعه
بهذا الطريق بل معناه اذا اراد ان لا يرد عليه بهذا القلب فطريقه ان يخرج
الكلام مخرج الاستدلال يعني يذكر بطريق الاستدلال لا بطريق التعليل فانه
يمكن ان يكون الشيء دليلا على الشيء وذلك الشيء يكون دليلا عليه كالنار مع
الدخان لان الدليل ليس بمثبت بل هو مظهر فيجوز ان يكون كل منهما مظهرا
للآخر كقولنا الصوم عبادة يلزم بالنذر فيلزم بالشروع فانا نستدل بثبوت
احد الحكمين على الآخر للمساواة بينهما من حيث ان كلا منهما تحصيل قربة على
وجه يكون المضي فيهما لازما بخلاف ما علل به الشافعي فانه لا مساواة بين
الجلد والرجم لان الرجم عقوبة غليظة والجلد لا والرجم له شروط ليست
للجلد وهذا المخلص انما يصح اذا ثبت ان الشيئين متساويان كالتوأمين
فانه ثبت حرية الاصل لاحدهما بثبوتها في الآخر وكذا الرق والنسب والثاني
اي النوع الثاني قلب الوصف شاهدا على الخصم يعني جعل السائل وصف المعلل
شاهدا له بعد ان يكون شاهدا له اي للخصم مأخوذ من قلب الجراب فان ظهر
الوصف اليك حين كان شاهدا عليك ووجهه الى خصمك وهذا النوع معارضة
من حيث انه تعليل بوصف يوجب خلاف ما اوجبه المعلل وفيها مناقضة

فصار ووجه اليك حيث صار شاهدا لك فظهره الى خصمك ح

لان المطلوب هو الحكم والوصف الذي يشهد بثبوته من وجه وبانتفائه
من وجه آخر يكون مناقضا في نفسه كالشاهد الذي يشهد لاحد الخصمين
على الآخر في حادثة ثم يشهد للخصم الآخر عليه في حق تلك الحادثة فانه يتناقض
كقولهم في صوم رمضان انه صوم فرض فلا يتأدى الا بتعيين النية كصوم
القضاء فقلنا لما كان صوما فرضا استغنى عن تعيين النية بعد تعينه كصوم
القضاء لكنه اي صوم القضاء انما يتعين بالشروع وهذا تعين قبله هذا
استدراك لبيان الفرق بين التعيين في صوم رمضان والتعيين
في صوم القضاء لان المص لما قال استغنى عن تعيين النية بعد تعينه كصوم
القضاء ربما وقع في قلب السامع انه لا فرق بينهما فاستدرك بهذا فقال
لكن بينهما فرق حاصله انه صار حال ما قبل الشروع في صوم رمضان كحال
ما بعد الشروع في صوم القضاء سواء من حيث ان التعيين حاصل في الحالين فبعد
التعيين في المقيس عليه وهو صوم القضاء لا يحتاج الى التعيين مرة اخرى
فكذا في المقيس وهو صوم رمضان لا يحتاج الى النية بعد تعينه اعلم ان
تجويز الاعتراض على العلل المؤثرة ممن يمنع الاعتراض عليها بالمناقضة وفساد
الوضع مشكل لان العلة بعد ما ثبت تأثيرها بدليل مجمع عليه لا يحتمل القلب حقيقة
كما لا يحتمل المناقضة وفساد الوضع ولو ورد صورة القلب ندفع ببيان
التأثير كما ندفع المناقضة وانما يرد القلب على العلل الطردية حقيقة يؤيده ما ذكره
صدر الاسلام ان القلب الاول يرد على كل طرد جعل الحكم فيه علة والقلب الثاني
يجيء على كل طرد ما لم يظهر التأثير وقد تقلب العلة من وجه آخر غير الوجهين المذكورين
وهو ضعيف اي فاسد كقولهم اي كقول اصحاب الشافعي في ان الشروع في النوافل
لا يوجب اتمام ما شرع فيه ولا قضاءه لو افسده هذه اي النافلة عبادة لا يمضى
في فسادها اي لا يجب اتمامها اذا فسدت احترز بهذا القيد عن الحج لانه اذا
فسد يجب فيه المضي فلا يلزم بالشروع كالوضوء فانه لما لم يمض في فساده لم يلزم

الحج ح

بالشروع فيقال لهم لما كان كذلك اى التنفل كالوضوء فى عدم الامضاء وجب
ان يستوى فيه اى فى التنفل عمل النذر والشروع كما استوى عملهما فى الوضوء
حتى لا يلزم الوضوء بهما باعتبار انه لا يمضى فى فاسده حاصله لو كان عدم وجوب
المضى فى الفاسد علة لعدم الوجوب بالشروع كان علة لعدم الوجوب بالشروع
والنذر كما فى الوضوء فانه لا يمضى فى فاسده ولا يجب بالشروع والنذر فيلزم التسوية
النذر والشروع فى الصلوة ولكن الصلوة يلزم بالنذر فينبغى ان يلزم بالشروع
عملا بقضية الاستواء وقد اختلف فى هذا النوع من القلب فقيل انه صحيح لوجود
حد القلب فيه اذ السائل قد جعل الوصف المذكور بعدما كان شاهدا للمعلل شاهدا
لنفسه فيما ادعاه من الحكم المستلزم لمخالفة دعوى المستدل لانه لما ثبت الاستواء
يلزم كون الشروع ملزما كالنذر وقيل هو فاسد لان السائل لما جاء بحكم اخر ليس
بمناقض لحكم المستدل وهو المساواة لان المستدل لم ينف التسوية ليكون
اثباتها مناقضا لمدعاه بطلت المناقضة التى هى شرط القلب فلا يكون قلبا
ولان الاستواء بين النذر والشروع فى الاصل وهو الوضوء باعتبار عدم اللزوم
بهما وفى الفرع وهو الصوم والصلوة باعتبار اللزوم بهما فيتخالفان والحكم هو
القضية من الاستواء لا نفس الاستواء ومتى اختلف الاستواء بالنسبة الى الفرع
والاصل يبطل القياس لان شرطه ان يتعدى حكم الاصل بعينه الى فرع هو نظيره
ولم يوجد وسمى هذا النوع من القلب عكسا وهو رد الشئ وراءه على طريقه
الاول مثاله قولنا ما يلزم بالنذر يلزم بالشروع كالحج وعكسه الوضوء يعنى ما لا يلزم
بالنذر لا يلزم بالشروع كالوضوء فعكس الحكم فى الاول كان فى اللزوم وفى
هذا كان فى عدم اللزوم لاجل قلب الوصف الذى جعله علة فى الطرد وهذا
النوع من العكس يصلح للترجيح فان ما ينعكس ويطرد يكون راجحا على ما يطرد
ولا ينعكس لان الانعكاس يدل على زيادة تعلق الحكم بالوصف اذ الطرد
يجوز ان يكون اتفاقيا وبالعكس قوى ظن كون الوصف علة فيصلح للترجيح

والنوع الثانى من العكس ان يرد على خلاف سننه فاذا عرفت هذا عرفت
ان القلب المذكور ليس بمنعكس حقيقة اذ لا يصدق حد العكس عليه بل هو
من اقسام القلب ولهذا ذكره عامة الاصوليين فى القلب لكنه لما كان شبيها
بالعكس من حيث انه رد الحكم الذى ذكره المعلل وانه كان على خلاف سننه اورده
فى هذا القسم اتباعا لفخر الاسلام والثانى اى النوع الثانى المعارضة الخالصة
اى المحضة التى ليس فيها معنى المناقضة وهى نوعان احدهما المعارضة فى حكم
الفرع وهو صحيح سواء عارضه بضد ذلك الحكم بلا زيادة وهذا النوع خمسة اقسام
القسم الاول ما ذكره وهو ان يعارض السائل بما يخالف حكم المعلل بان يذكر علة
اخرى يوجب خلاف حكمه من غير زيادة وتغيير فيه فيقع بايراد الضد مقابلة
محضة بلا تعرض لابطال علة الخصم وهذه المعارضة تجئ على كل علة وهى
ان يقول السائل للمعلل دليلك وان دل على مدعاك لكن عندى ما ينفيه
مثاله ما قال الشافعى المسح ركن فى الوضوء فيسن تثليثه قياسا على المغسولات
فنقول اذا سلمنا ان القياس على المغسولات يقتضى ذلك ولكن
عندنا ما ينفيه وهو ان مسح الرأس مسح ركن فى الوضوء فلا يسن تثليثه
كالممسوحات او بزيادة هى تفسير فيه هذا هو القسم الثانى مثاله قولنا انه
ركن فى الوضوء فلا يسن تثليثه بعد اكماله كالغسل فى مقابلة قولهم المسح
ركن فيسن تثليثه كالغسل وهذه المعارضة صحيحة لان الزيادة تفسير
للحكم المتنازع فيه لان الخلاف فى التثليث بعد اكمال الفرض فى محل
الفرض وهو الاستيعاب وهذا النوع من المعارضة من النوع الثانى
من نوعى القلب وهو معارضة صحيحة ايضا حتى وجب المصير فيها الى الترجيح
لكنها دون الاول لانها تصح بلا زيادة وهذه لا تصح بدونها لكن ايراد فخر
الاسلام ومن تبعه هذا النوع من المعارضة الخالصة مشكل لان هذا النوع
معارضة فيها مناقضة وما ذكر فى بعض الشروح انما اوردها لانها معارضة

قصدا او ذاتا ومناقضة ضمنا لا يدفع هذا الاشكال لانه قيد المعارضة بالخالصة
بالخالصة ولم ار له جوابا شافيا او تغيير هذا هو القسم الثالث وهو ان يعارضه
بضد ذلك الحكم لكن بضرب تغيير مثاله قولنا في اليتيمة لغير الاب والجد ولاية
تزويجها لانها صغيرة فيولى عليها نكاحا كالتي لها اب فقال اصحاب الشافعي
هذه صغيرة فلا يولى بولاية الاخوة قياسا على المال فانه لا ولاية للاخ على مال
الصغير بالاتفاق وتعيين الاخ زيادة توجب تغيير الحكم الاول الذي وقع
مطلقا لان التنازع في اثبات اصل الولاية على اليتيمة لا في تعيين الولي
فنحن اثبتنا اصل الولاية والخصم بهذه المعارضة نفى ولاية الاخ على التعيين
وليس ذلك نفيا لما هو المتنازع فيه فهذا الحكم غير الحكم الاول اذ المنفي غير المطلق
فهذا التغيير يقتضي الخلل من المعارضة لكنها مستلزمة لنفي الحكم الاول وهو
عدم اثبات الولاية على الصغيرة لغير الاب والجد من الاولياء لانه اقرب الاولياء
اليها بعد الاب والجد وبهذا صح هذه المعارضة او فيه نفي لما لم يثبته الاول
او اثبات لما لم ينفه الاول هذا هو القسم الرابع وهو ان يعارضه في المحل
المتنازع فيه بما لم يكن نفيا لما اثبته المعلل او اثباتا لما نفاه بل يكون نفيا
لما اثبته المعلل او اثبات لما لم ينفه لكن يكون تحته معارضة لحكم المعلل بان
يكون الحكم الثابت بها مستلزما لانتفاء الحكم الذي اثبته المعلل ففي هذا
الوجه يظهر وجه الصحة فيها مثاله قولنا ان الكافر يملك شراء العبد المسلم
لانه يملك بيعه فيملك شراءه كالمسلم فانه لما ملك بيعه ملك شراءه فعارضه
اصحاب الشافعي فقالوا الكافر لما ملك شراءه وجب ان يستوي ابتداء
الملك وبقاؤه كالمسلم لكنه لا يملك القرار عليه شرعا بل يجبر على اخراجه
عن ملكه فكذلك لا يملك ابتداء ملكه هذه المعارضة اثبات ما لم ينفه المعلل
لانه لم ينف التسوية بين الابتداء والقرار وانما اثبت التسوية بين البيع
والشراء فلا يتصل بموضع النزاع فتكون فاسدة الا ان فيها شبهة الصحة

لانه اذا بطل ولاية الاخ
بطل ولاية الغير بالاجماع

بيعه كه

من حيث انه ان ثبت حكمها وهو استواء البقاء والابتداء ظهرت المفارقة
بين البيع والشراء فيصح البيع دون الشراء لانه يوجب الملك ابتداء فيتصل
بموضع النزاع من هذا الوجه لكن الاتصال لما لم يثبت الا بعد البناء باثبات
التسوية بين الابتداء والبقاء وليس للسائل البناء ترجحت جهة الفساد
او في حكم غير الاول لكن فيه نفي الاول هذا هو القسم الخامس وهو الذي لا يتعرض
السائل لنفي الحكم الذي اثبته المعلل او اثبات ما نفاه بل يعلل بحكم اخر في
محل آخر بعلة اخرى لكن يكون في اثباته نفي الحكم الاول بان يكون ثبوته
مستلزما لانتفاءه من حيث المعنى مثاله قول ابي ح في المرأة التي نُعي
اليها زوجها اخبرت بموته فاعتدت وتزوجت بزوج اخر فجاءت بولد
ثم حضر الزوج الاول ان الولد للزوج الاول لانه صاحب فراش صحيح لقيام
النكاح بينهما فان عارضه الخصم بان الثاني صاحب فراش فاسد فيستوجب به
النسب كما لو تزوج امرأة بغير شهود فولدت يثبت النسب منه وان
كان الفراش فاسدا كذا هذا فهذه المعارضة في الظاهر فاسدة لاختلاف
الحكم لان المستدل علل لاثبات النسب من الاول والسائل علل لاثباته
من الثاني فكان ينبغي ان يعلل لنفيه عن الاول ليتوارد النفي والاثبات
على حكم واحد الا ان فيها صحة من وجه لانه لو ثبت من الحاضر لا ينتفي من الغائب
لعدم تصور ثبوت النسب من الشخصين فيحتاج الى الترجيح فيقال ان
للاول فراشا صحيحا وللثاني فاسدا والرجحان للصحيح فيعارضه الخصم بان
الثاني حاضر والماء ماؤه كما لو كان كل من الفراشين فاسدا فكذلك ههنا
فيظهر به فقه المسألة وهو ان الملك والصحة احق بالاعتبار من الحضرة والماء
كما في فصل الزنا فان الملك للاول والحضرة والماء للثاني فلان الفاسد يوجب
الشبهة والصحيح يوجب الحقيقة فكان الحقيقة اولى بالاعتبار من الشبهة
فلا يعارض الشبهة الحقيقة والثاني اي النوع الثاني من المعارضة الخالصة

المعارضة في علة الاصل اي المقيس عليه وهو ان يذكر السائل في المقيس
عليه علة اخرى لا يكون موجودة في الفرع ويسند الحكم اليها معارضا للمعلل
في علته وذلك باطل سواء كانت المعارضة بمعنى لا يتعدى يعني هذا النوع
من المعارضة ثلاثة اقسام الاول ان يأتي السائل بعلة لا يتعدى عن المقيس
عليه مثاله ما اذا علل المجيب في بيع الحديد بالحديد بانه موزون قوبل بجنسه
فلا يجوز متفاضلا كالذهب والفضة فيعارضه السائل بان العلة في الاصل الثمنية
وانها عدمت في الفرع وهو الحديد فلا يثبت فيه الحرمة او يتعدى الى فرع مجمع عليه
هذا هو القسم الثاني مثاله ما لو علل في حرمة بيع الجص بجنسه متفاضلا بالكيل والجنس
كالحنطة والشعير ويعارض السائل بان المعنى في الاصل ليس ما ذكرت بل المعنى
هو الاقتيات والادخار وقد فقد في الفرع فهذا معنى يتعدى الى فرع مجمع عليه
وهو الارز والعدس او مختلف فيه وهو المعارضة بعلة يتعدى الى فرع مختلف
فيه هذا هو القسم الثالث مثاله ما لو عارض السائل في هذه المسئلة ايضا بانه
يقول المعنى في الاصل هو الطعم لا ما ذكرت ولم يوجد في الفرع وهذا معنى يتعدى
الى فرع مختلف فيه وهو الفواكه وما دون الكيل وهذه الاقسام باطلة لان الوصف
الذي يدعيه السائل متعديا كان او غير متعد لا ينافي الوصف الذي يدعيه
المجيب لان الحكم يثبت العلل بعلل مختلفة ثم ذلك الوصف ان لم يكن متعديا
ففساده ظاهر لان المقصود من التعليل هو التعدية واذا بطل التعليل بطل المعارضة
وان كان متعديا كانت المعارضة فاسدة ايضا سواء تعدى الى فرع مجمع عليه او
مختلف فيه لعدم اتصال هذه المعارضة بموضع النزاع الا من حيث انه ينعدم تلك
العلة في هذه المواضع وقد ثبت ان عدم العلة لا يوجب عدم الحكم لان الحكم
يثبت بعلل شتى ولا يصلح دليلا عند عدم حجة اخرى فكيف يصلح دليلا عند
مقابلة حجة وكل كلام صحيح في الاصل اي في نفسه واصل وضعه بان يكون في
الحقيقة منعا للعلة المؤثرة يذكر على سبيل المفارقة اي يذكر اهل النظر

على وجه الفرق فلا يقبل منهم لان الجدلي يمنع توجهه فيذكره على سبيل الممانعة
فيقبل مثلا لان الجدلي لا يتمكن من رده فيكون مقبولا لان الممانعة اساس
المناظرة اذ السائل منكر فسبيله الانكار دون الدعوى اعلم ان المعارضة
في علة المقيس عليه يسمى بالمفارقة لانه فرق بين الاصل والفرع فيما هو مناط الحكم
وهو من الاسئلة الفاسدة وعند البعض يكون صحيحا لكن الاولى ان يذكر السائل
كلامه بطريق المنع لانه اذا شرع في الفرق يلزم الدليل عليه فربما يكون ملزما
بالعجز عن اقامة الدليل اما اذا منع يكون العهدة على المجيب ويكون السائل
في استراحة كقول الشافعي في اعتاق الراهن العبد المرهون انه لا ينفذه اعتاقه
لان الاعتاق تصرف من الراهن يلاقي حق المرتهن فكان باطلا كالبيع وقال
السائل من اهل النظر وليس الاعتاق كالبيع لان البيع يحتمل الفسخ والعتق
لا يحتمل فلا يصح القياس وهذا الفرق في الحقيقة هو المعارضة في علة الاصل
لان حاصله ان علة عدم النفاذ في البيع هو كونه محتملا للفسخ بعد وقوعه
وهذا الفرق صحيح في نفسه لكنه غير مسموع لكونه واردا على سبيل الفرق
وهو غير مقبول منه لانه لا ولاية للسائل في الفرق وطريق ايراده على سبيل
الممانعة ان يقول لا نسلم وجود التعدية بلا تغيير في المتنازع فيه لان حكم الاصل وهو
البيع التوقف على اجازة المرتهن فيما يجوز فسخه بعد ثبوته لا الابطال وانت
في المقيس وهو الاعتاق تبطل اصلا فيما لا يجوز فسخه بعد ثبوته فان العبد والمولى
اذا اراد فسخ الاعتاق بعد وقوعه لا ينفسخ حتى لو اجاز المرتهن لا ينفذ اعتاقه
فكيف يصح قياسك وهذا تغيير بحكم الاصل لان الابطال من الاصل غير الانعقاد
على وجه التوقف واذا قامت المعارضة هذا شروع في بيان دفع المعارضة
بعد تحققها يعني اذا تحققت المعارضة بان لم يدفع بشيء من الاعتراضات المذكورة
من الممانعة والقلب وغيرهما كان السبيل فيه اي في دفعها الترجيح لان الجمع
بين الاثبات والنفي في حالة واحدة في محل واحد محال فاذا لم يأت المجيب

الترجيح صار منقطعا وان رجح علته فللسائل ان يعارضه بترجيح علته اعلم
ان الترجيح انما يقع في الدلائل الظنية واما في الدلائل القطعية فلا سبيل
الى الترجيح بل المتأخر ناسخ وان لم يعرف تاريخه وجب المصير الى دليل
اخر او التوقف وهو عبارة عن فضل احد المثلين على الاخر قيل في هذه
العبارة تسامح لان ما ذكره معنى الرجحان لا الترجيح واجيب عنه بان المضاف
محذوف تقديره وهو تقديمه وهو عبارة عن بيان فضل احد المثلين على
الاخر ويمكن ان يقال وهو عبارة عن جملة التعريف ومعنى العبارة الكشف
والاظهار فيكون المعنى الترجيح اظهار فضل احد المثلين على الاخر وصفا يعني
لا يكون ذلك الشيء الذي وقع به الترجيح دليلا بنفسه بل يكون وصفا للذات غير
قائم بنفسه لان الشيء انما يتقوى بصفة توجد في ذاته كما اذا كان احد النصين
ظاهرا والاخر نصا واما انضمام الشيء المستبد (مستقلة معناه) الى مثله لا يفيد في ذاته حالا وامرا
لم يكن فيه يؤيده عدم ترجيح شهادة اربعة على شهادة شاهدين وقال بعض
اصحاب الشافعي يترجح بكثرة الادلة لان الدليلين تعارضا فيبقى الاخر سالما
عن المعارضة فيصح الاحتجاج به والمختار (اي) لا يترجح لان كل واحد معارض للدليل الذي
يوجب الحكم على خلافه فيتساقط الكل بالتعارض حتى لا يترجح نتيجة قوله وصفا
القياس (ب) اخر ينضم اليه وكذا الحديث لا يترجح بانضمام حديث اخر اليه ولا بالقياس
والكتاب يعني لا يترجح اية منه بانضمام اية اخرى اليها ولا بالحديث والقياس
وانما يترجح بقوة فيه وكذا صاحب الجراحات لا يترجح على صاحب جراحة حتى
انه جرح رجل رجلا جراحة واحدة صالحة للقتل وجرحه اخر جراحات خطأ كل واحدة
منها صالحة للقتل فمات المجروح لا يترجح صاحب الجراحات حتى يكون الدية على
عاقلتهما نصفين لان كل جراحة منها علة معارضة لجراحة صاحب الواحدة
فلا يكون جراحة صفة لجراحة اخرى لتتقوى بها بخلاف ما اذا كان جراحة احدهما
اقوى في التاثير كما اذا قطع احدهما يد رجل والاخر حز رقبته فمات فالقاتل

على قياس آخر يعارض بقياس صح

هو الحاز لكون فعله اقوى في التاثير لان الحيوة غير متصورة مع حز الرقبة كذا
قيل وفيه بحث لانه ذكر في فصل المعارضة ان حكم التعارض بين الايتين
العدول الى السنة وبين السنتين العدول الى قول الصحابي وعلى هذا اذا تعارض
ايتان ثم عدل الى السنة ووجد فيها حديث يوافق احدى الايتين وعمل به يكون
ترجيحا للاية التي يوافقها اذ لا وجه لجواز العمل به الا هذا ولان الاية كما تعارض
الاية التي توافق الحديث (كالحديث) تعارض الحديث وكذا اذا تعارض سنتان ثم عدل
الى القياس ووجد قياس اخر موافق لاحد الحديثين وعمل به يكون ترجيحا للحديث
الذي وافق القياس وهذا يدل على ترجيح الكتاب بالحديث وهو مناف لما ذكر
ان الكتاب لا يترجح بالحديث ولا الحديث بالقياس وكذا اي كما قلنا المساواة
صاحب الجراحة صاحب الجراحات قلنا الشفيعان في الشقص اي في الجزء الشايع
المبيع بسهمين اي بسبب ملك سهمين متفاوتين سواء اي متساويان في استحقاق
الشفعة ولا يترجح احدهما على الاخر بكثرة نصيبه الذي به صار شفيعا صورتها
دار مشتركة بين ثلثة نفر لاحدهم سدسها وللاخر نصفها وللثالث ثلثها فباع
صاحب النصف مثلا نصيبه فطلب الاخران الشفعة يكون المبيع بينهما نصفين
بالشفعة وعند الشافعي يقضى بالشقص المبيع اثلاثا لان الشفعة من مرافق
الملك فيكون مقسوما على قدر الملك (بعدد الرؤس) وانما وضع المسئلة في الشقص وان كان
حكم الجوار عندنا كذلك ليتاتى خلاف الشافعي وما يقع به الترجيح اربعة بقوة
الاثر لان المعنى الذي صار الوصف به حجة هو الاثر فمهما كان الاثر اقوى
كان الاحتجاج اولى كالاستحسان في معارضة القياس والاثر في الاستحسان
اقوى كما بينا في سؤر سباع الطير فرجح على القياس فان قلت لو صح الترجيح
بقوة الاثر لزم ان يترجح الشهادة بزيادة العدالة بان يكون بعض
الشهود اعدل من بعض عند التعارض قلت العدالة ليس بعلة بل شرط
لترجح جانب الصدق ولئن سلمنا انها علة فلا نم انها تختلف بالزيادة (والنقصان)

اى منافع

لانها عبارة عن الانزجار عن المحرمات ولئن سلم انها تختلف باختلاف الاشخاص
لكن الاطلاع على حقيقة الفضل متعذر فربما يظن انسان انه اعدل وهو في الحقيقة
ادنى من الذي يظن انه دونه فلا يمكن الترجيح به وتاثير الوصف ليس كذلك لانه امر
ظاهر ثابت بالدليل فيمكن الاطلاع على زيادة التاثير باعتبار قوة دليله وبقوة
ثباته اي ثبات الوصف على الحكم المشهود به اي الحكم الذي يشهد الوصف بثبوته
وانما جعل مشهودا لان الوصف في الحقيقة شاهد بثبوته لا مثبت لان المثبت
هو الله تعالى والمراد به ان يكون وصف احد القياسين الزم للحكم المتعلق به من
وصف القياس الآخر كقولنا في صوم رمضان اي في الاستدلال على عدم وجوب
تعيين نية صوم رمضان انه متعين فلا يجب تعيينه اولى من قولهم صوم فرض
يعني انه صوم فرض فيجب تعيين نيته كالقضاء لان هذا اي التعليل بوصف الفرضية
لايجاب التعيين مخصوص في الصوم دون ساير المواضع بخلاف التعيين
المراد بهذا التعيين اطلاق الاسم السبب على المسبب فقد تعدى الى الودايع
يعني اذا ادى الوديعة الى المالك يخرج عن العهدة باي جهة رده فلا يشترط
تعيين الدفع للوديعة والمغصوب اي في رد المغصوبات ورد المبيع الفاسد
حتى لو وهبه او باعه من المالك او تصدق عليه وسلم اليه وقع عن الجهة
المستحقة بتعيين الشارع سواء علم به صاحب الحق او لم يعلم ولا يحتمل
الرد بجهة اخرى لانه غير قابل اليها فثبت ان التعليل بوصف ليس بمخصوص
بالصوم اولى فيكون ثباته على هذا الحكم اقوى واكثر من صفة الفرضية على
وجوب التعيين فان قلت انهم جعلوا العلة الصوم الفرض لا مطلق الفرضية
فلا يرد ساير الفرائض من رد الودايع وغيرها نقضا عليهم اجيب بان
ايراد الوديعة وغيره ليس بايراد نقض عليهم ولكنه بيان ان الفرضية
ان سلم انها مؤثرة في وجوب التعيين في الصوم فليست بمؤثرة في غيره
ووصف التعيين مؤثرة في عدم وجوب التعيين على الاختلاف فيكون

اثبت والزم للحكم فيكون اعتباره اولى وفيه بحث لانه على تقدير ان يكون
علة الخصم الصوم الفرض لا مطلق الفرضية لا يناسب هذا الايراد في
هذا المقام لان المقصود بيان ان علتنا اثبت والزم من علة الخصم ومتى كان
علة الخصم الصوم الفرض لا يحصل هذا المقصود ببيان ان علتنا وهو
التعيين اثبت والزم من مطلق الفرضية وبكثرة اصوله يعني ان يشهد لاحد
الوصفين اصلان او اصول فيرجح على الوصف الذي لم يشهد له الا اصل
كقولنا في مسح الرأس انه مسح فلا يسن تكراره كمسح الخف والتيمم ومسح
الجبيرة وهو اولى من قول الشافعي انه ركن فيسن تكراره كالغسل ولما
شهد لوصف الخصم وهو الركنية اصل وهو الغسل وشهد لصحة وصفنا
اصول فيرجح وصفنا زعم بعض اصحاب الشافعي ان كثرة الاصول في القياس
بمنزلة كثرة الرواة في الخبر والخبر لا يترجح بكثرة الرواة على ما مر بيانه
فكذا هذا وعند الجمهور هو صحيح لان الحجة هي الوصف المؤثرة لا الاصل لكن
كثرة الاصول توجب زيادة تاكيد ولزوم الحكم بذلك الوصف من وجه
آخر فيحدث بها قوة في نفس الوصف فيصلح للترجيح وهي من جنس الاشتهاد
في السنن فان كثرة الرواة ليست بحجة بل الخبر هو الحجة ولكن يحدث بكثرة
الرواة قوة وزيادة كالاتصال في نفس الخبر فيصير مشهورا او متواترا
والحاصل ان الاقسام الثلاثة راجعة الى معنى واحد وهو الترجيح بقوة
التاثير الا ان الجهات مختلفة والترجيح بقوة التاثير بالنظر الى نفس الوصف
والترجيح بالثبات بالنظر الى الحكم والترجيح بكثرة الاصول بالنظر الى الاصل
وبالعدم عند العدم وهو العكس هذا هو القسم الرابع من اقسام الترجيح
يعني ان الوصف اذا كان مطردا ومنعكسا بحيث اذا وجد الوصف وجد الحكم واذا
عدم الوصف عدم الحكم كان راجحا على الذي اطرد ولم ينعكس قيل لا يصلح
ان يكون هذا مرجحا لان عدم العلة لا يوجب عدم الحكم ولا وجوده

لانه ليس بشيء والمختار انه صالح للترجيح لان عدم الحكم عند عدم الوصف الذي
جعل علة يدل على اختصاص الحكم به وتاكد تعلقه به يصلح مرجحا لكنه ترجيح ضعيف
لاستلزامه اضافة الرجحان الى العدم ولا اعتبار للعدم عند عدم الوصف
لان الحكم يثبت بعلل شتى فيظهر ثمرته عند المعارضة مثاله قولنا في مسح الراس
انه مسح في الوضوء فلا يسن تكراره فانه يرجح على قولهم انه ركن فيه فيسن
تثليثه لان ما قلنا ينعكس بما ليس بمسح كغسل الوجه واليدين يسن تكراره
وما قالوا لا ينعكس فان المضمضة يتكرر وليست بركن اعلم ان المص لو قال
قوة الاثر وقوة ثباته وكثرة الاصول والعدم عند العدم بدون البا لكان
اولى لانه جعل المقسم ما به يقع الترجيح وما يقع به الترجيح هذه الامور وعلى
ما ذكره يصير التقدير الترجيح بكذا وذلك ليس من اقسام ما به يقع الترجيح
بل من اقسام الترجيح ولكنه يعلم منه المقصود ولهذا لم يبال به واذا تعارض
ضربا الترجيح هذا بيان المخلص عن تعارض نوعين من الترجيح كان الرجحان
الحاصل بالذات اي بما هو في الذات احق منه في الحال اي اولى باعتبار
من الرجحان الحاصل بما هو في الحال لان الحال قائم بالذات تابعة له في الوجود
يعني الذات اسبق زمانا او رتبة من الحال لان الحال قائم بها فلا حكم للعدم
في حق نفسه فينقطع حق المالك بالطبخ والشي هذا تفريع على ما ذكر من الاصل
فان الصنعة قائمة بذاتها من كل وجه لبقائها على الوجه الذي حدث من غير تغيير
والعين هالكة من وجه وحق المالك في العين ثابت من وجه دون وجه لانه
هالك من وجه لتبدل الاسم وتبدل الاسم دليل تبدل المسمى لانه بالطبخ والشي
يصير العين مستهلكة فرجحنا الصنعة لكونها موجودة من كل وجه وقال
الشافعي صاحب الاصل اي المالك احق لان الصنعة قائمة بالمصنوع لا انها لا تقوم
بنفسها لكونها عرضا تابعة له والجواب ان ما ذكرت يرجع الى الحال والرجحان
من حيث الوجود اولى والترجيح بغلبة الاشباه لما ذكر المص المعاني التي يصح

بها الترجيح اشار الى معان رجح بها بعضهم وهي اربعة الاول الترجيح بما
يصلح علة بانفراده كما ذكرنا في اول فصل الترجيح الثاني الترجيح بغلبة الاشباه
وهو ان يكون للفرع باحد الاصلين شبه من وجه وبالاصل الاخر الذي
ينافي الاصل الاول شبه من وجهين وهو صحيح عند الشافعي وباطل عندنا لان
كل وصف على حدة علة صالحة للجمع بين الفرع والاصل فيتحقق اقيسة
متعددة فيكون الترجيح بها ترجيح القياس بالقياس وقد عرفت بطلانه
عند بيان بطلان الترجيح بكثرة الادلة مثاله قولهم ان الاخ يشبه الولد
والوالد من حيث المحرمية ويشبه ابن العم من وجوه وهي جواز اعطاء زكوة
وجواز نكاح حليلته وقبول الشهادة له فيكون الحاقه بابن العم اولى فلا يعتق
اذا ملكه وبالعموم اي الثالث الترجيح بعموم الوصف بان يكون اشمل مثل
ترجيح اصحاب الشافعي التعليل بوصف الطعم في الاشياء الاربعة على التعليل
بالكيل والجنس لان وصف الطعم يعم القليل وهو الحفنة والكثير وهو الكيل
والتعليل بالكيل لا يتناول الا الكثير وهذا باطل عندنا لان التعليل بعلة
قاصرة جايزة عنده فبطل الترجيح بالعموم الذي هو زيادة التعدي ولو
كان العموم مقصودا لترجحت المتعدية بعمومها على القاصرة ولم يترجح عندهم
ولان الوصف فرع النص عندهم لكونه مستنبطا منه والنص الخاص والعام
سواء عندنا وعنده الخاص مرجح على العام فكيف صار العام احق من الخاص
وبقلة الاوصاف فاسد هذا هو القسم الرابع مثل ترجيح بعض اصحاب الشافعي
وصف الطعم على الكيل والجنس بوحدته لان علة ذات وصف لكونها مضبوطة
اكثر تاثيرا من ذات وصفين وهذا فاسد عندنا لان ثبوت الحكم بالعلة فرع
لثبوته بالنص والنص الموجز لا يترجح على المطول فكذا العلة بل الاعتبار
فيه للتاثير لا للقلة والكثرة اعلم ان الاصوليين ذكروا في الترجيح الصحيحة
والفاسدة وجوها كثيرة الا ان المص اقتصر على الاربعة في الصحيحة وفي الفاسدة

ايضا لانها هي المتداولة بين اهل الفقه ولان ما سواها من الوجوه الصحيحة يندرج
فيها اذا امعن النظر اليها فكذا اي الفاسدة واذا ثبت دفع العلل بما ذكرنا
اي بنوع من انواع الدفع كانت غايته اي ثمرته ان يلجئ المعلل الى الانتقال وهو
على اربعة اقسام اما ان ينتقل من علة الى علة اخرى لاثبات العلة الاولى وهذا
القسم من الانتقال انما يتحقق اذا كان الدفع بالممانعة بان يعلل المعلل بوصف
غير مسلم عليه عند السائل كما قيل في الصبي المودع اذا استهلك الوديعة انه
لا يضمن لانه مسلط على الاستهلاك فقال السائل لا نسلم انه مسلط فانتقل
المعلل الى علة اخرى ليثبت بها كون ايداعه عند الصبي تسليطا له على الاستهلاك
او ينتقل من حكم الى حكم آخر بالعلة الاولى مثاله ما اذا علل على جواز اعتاق
المكاتب الذي لم يؤد شيئا من بدل الكتابة عن كفارة اليمين بان الكتابة
عقد معاوضة يحتمل الفسخ بالاقالة او عجز المكاتب عن الاداء فلا يمنع الصرف
الى الكفارة كالبيع بشرط الخيار فانه لا يمنع الصرف الى الكفارة بالاجماع فان
قال الخصم انا قائل بموجبه فعندي عقد الكتابة لا يمنع الصرف الى الكفارة ولكن
المانع نقصان تمكن في الرق بسبب هذا العقد لان العبد مستحق للعتق بسبب
الكتابة قيل له هذا العقد لا يوجب نقصانا مانعا من الصرف اذ لو تمكن النقصان
لما جاز فسخه لان نقصانه انما يثبت بثبوت الحرية بوجه والحرية الثابتة بوجه لا تحتمل
الفسخ فهذا اثبات الحكم الثاني بالعلة الاولى ايضا فكان هذا ابانة كما فقه المعلل
حيث علل على وجه امكنه اثبات حكم آخر بتلك العلة المسلمة بالاجماع فان
قال الخصم نعم انه لا يوجب نقصانا في الرق ولكن فيه مانع آخر وهو صيرورته
كالزائل عن ملك المولى قلنا البيع بشرط الخيار زائل عن ملكه بوجه ولهذا لو
مات من له الخيار لزم البيع ثم انه لا يمنع الصرف الى الكفارة لكونه محتملا للفسخ
فكذا الكتابة او ينتقل الى حكم آخر وعلة اخرى بان تعذر اثبات الحكم بالعلة
الاول فاراد اثباته بعلة اخرى كما في الصورة المذكورة لما قال السائل

لان العتق مستحق للعبد
سالكم

١٨٠

عندي هذا العقد لا يمنع ولكن المانع نقصان الرق علل بوصف آخر فقال هذا عقد
معاملة يحتمل الفسخ فوجب ان لا يوجب نقصانا في الرق وهذا جائز لانه انما
ضمن التعليل لا اثبات الحكم الذي زعم ان خصمه ينازعه فيه فاذا اظهر الخصم فيه الموافقة
واراد ان يثبت حكما آخر مساويا للحكم الاول جاز له ان يثبته بعلة اخرى
ولكن مثل هذا التعليل الذي يحتاج فيه الى الانتقال الى علة اخرى وحكم آخر
لا يخلو عن نوع غفلة حيث لم يعرف المعلل موضع الخلاف في ابتداء تعليله او ينتقل
من علة الى علة اخرى لا لاثبات الحكم الاول لا لاثبات العلة الاولى وهذه
الوجوه صحيحة الا الرابع لان مثل هذا الانتقال يعد انقطاعا لان مجالس المناظرة
لم تعقد الا لابانة الحق وانما يحصل الابانة اذا كان الدليل متناهيا ولو جوزنا
هذا الانتقال ولم نجعل انقطاعا لطال مجلس المناظرة من غير حصول المقصود
الا يرى انه اذا الزم النقض فانه يعد انقطاعا ولا يصح من المعلل ادراج
وصف زائد يحصل به الاحتراز عن النقض فلان لا يصح هذا التعليل المبتداء
كان اولى ومحاجة الخليل عم مع اللعين وهو نمرود بن كنعان بقوله ربي
الذي يحيي ويميت وعارضه اللعين بقوله انا احيي واميت انتقل الى حجة اخرى
لاثبات الحكم الاول ليست من هذا القبيل لان الحجة الاولى التي ذكرها كانت
لازمة على اللعين لانه عم اراد بقوله يحيي ويميت حقيقة الاحياء والاماتة وعارضه
اللعين بامر باطل وهو اطلاق احد المسجونين وقتل الآخر وذلك ليس من
الاحياء والاماتة في شيء فكان اللعين محجوجا بتلك الحجة الا ان القوم لما كانوا
اصحاب الظواهر وكانوا لا يتأملون في حقائق المعاني فخاف الخليل عم الاشتباه
والالتباس عليهم فضم الى الحجة الاولى حجة ظاهرة لا يكاد يقع فيها الاشتباه وهذا
معنى قوله الا انه انتقل دفعا للاشتباه **فصل** جملة ما ثبت بالحجج التي سبق
ذكرها شيئان الاحكام من الحل والحرمة والوجوب والفرض وغيرها وما يتعلق
به الاحكام من السبب والعلة وغيرهما فان تحقق الاحكام يتعلق بها الحق هذا
منصف

الفصل بباب القياس لان القياس لا يعرف الا به وكان القياس ان
يقدمه على القياس لانه وسيلة والوسيلة مقدمة على المقاصد الا ان القياس
اصل من اصول الشروع فوجب وصله بالحجج المتقدمة اما الاحكام فاربعة
حقوق الله تعالى خالصة قيل انه تمييز والظاهر انه حال لان التمييز في المشتق
ضعيف والمراد من حقوق الله تعالى ما يتعلق به نفع العام كحرمة البيت فان نفعه
عام وهو اتخاذهم اياه قبلة وكحرمة الزنا فان نفعه عام وهو سلامة انسابهم
وانما نسب الى الله تعظيما لانه تعالى عن ان ينتفع بشيء فلا يجوز ان يكون بشيء
حقا له بهذا الوجه ولا يجوز ان يكون حقا له بجهة التخليق لان الكل سواء في ذلك
وحقوق العباد خالصة وهو ما يتعلق به مصلحة خاصة كحرمة مال الغير ولهذا
يباح ماله باباحة المالك ولا يباح الزنا باباحة المراة وما اجتمعا فيه وحق
الله غالب كحد القذف وفيه حق الله لانه شرع زاجرا وحق العبد لان فيه دفعا
لعار الزنا من المقذوف وحق الله فيه غالب حتى لا يجري فيه ارث واسقاط
بالعفو وما اجتمعا فيه وحق العبد غالب كالقصاص فان فيه حق الله وهو اخلاء
العالم عن الفساد وحق العبد لوقوعه جناية على نفسه وهو غالب لجريان الارث
وصحة الاعتياض عنه بالمال بالصلح وصحة العفو وحقوق الله تعالى ثمانية
انواع بالاستقراء ثبتت عبادات خالصة كالايمان وفروعه كالصلوة والزكوة
وغيرها من الفرايض وانما كانت فروعا للايمان لانها لا تصح بدونه وهو
صحيح بدونها وهي اي العبادات الخالصة انواع ثلثة اصول ولواحق وزوايد
اما الايمان فالتصديق اصل محكم لا يقبل السقوط والاقرار ملحق بالتصديق
لانه يعبر عما في الضمير والزوايد في الايمان تكرار الشهادة مرة بعد اخرى
والاصل في الفروع الصلوة وهي عماد الدين ثم الزكوة المرتبة لنعمة
المال ونعمة البدن اصل لان المال وقاية له ثم الصوم لانه شرع لقهر
النفس فلا يصير قربة الا بواسطة النفس وهي مما دون الواسطة في

في الزكوة لان النفس تميل الى الشهوات وهي صفة قبيح فيها ولا قبح في صفة
الفقر فكانت اقوى في كونها واسطة ثم بعده الحج وهو عبادة بهجرة من
الاوطان والخلان وفيه قطع مادة الشهوات وضعف نفسه فكان الحج
بمنزلة الوسيلة الى الصوم وبعد هذه الجملة الجهاد لانه من فروض الكفاية
وما تقدم من فروض الاعيان واما الزوايد فما سواها من نوافل العبادات
وسننها لانها شرعت مكملات للفرايض وزيادة عليها وعقوبات كاملة
والمراد بكمالها ان يكون عقوبة محضة كالحدود وهي حد الزنا وحد الشرب
وحد القذف وعقوبات قاصرة مثل حرمان الميراث بالقتل اما انه عقوبة
فلانه غرم مالي لحق القاتل بواسطة القتل واما انها قاصرة فلانها عقوبة
مالية ولا شك انها قاصرة بالنسبة الى البدنية وحقوق دائرة بين العبادة
والعقوبة كالكفارات اما ان فيها معنى العبادة فلانها تؤدى بما هو عبادة
محضة كالصوم والاعتاق واما ان فيها معنى العقوبة فلانها لم تجب ابتداء
بل وجبت اجزية على افعال توجد من العباد ويكون فيها معنى الحظر وعبادة
فيها معنى المؤنة وهي الثقل والكلفة كصدقة الفطر فان في جهة العبادة
وهي كونها صدقة ولهذا اشترط لايجابها صفة الغنى وشرط النية وجهة
المؤنة وهي انما تجب على الانسان بسبب رأس غيره ومؤنة فيها معنى
العبادة كالعشر اما جهة المؤنة فيها فلان العشر بسبب حفظ الاراضي
لانه يصرف الى مصارف الزكوة والفقراء الغازين الدافعين شر الكفرة
والضعفاء الداعين لهم بالنصرة كما قال عم انكم تنصرون بضعفائكم
فيكون الاراضي محفوظة بالعشر واما جهة العبادة فلان مصرفه مصرف
الزكوة واما جهة غلبة المؤنة فلانها باعتبار الاصل وهو الارض النامية
وجهة العبادة باعتبار ما هو تابع وهو محل الصرف والثابت باعتبار
الاصل راجح ومؤنة فيها معنى العقوبة كالخراج فانه باعتبار تعلقه بالارض

مؤنة وباعتبار الاشتغال بالزراعة وهي سبب الذل في الشريعة لكونها
اعراضا عن الجهاد وعقوبة الا ان الارض اصل والتمكن من الزراعة وصف
وكان معنى المؤنة فيه اصلا وحق اي الثابت من حقوق الله تعالى حق قائم
بنفسه اي ثابت بذاته من غير ان يتعلق بذمة العبد شيء ومن غير ان يكون له
سبب مقصود يجب على العبد اداؤه **فان قلت** لم لا يجوز ان يكون الجهاد سببا
مقصودا **قلت** لان الجهاد ما شرع الا لاعلاء كلمة الله ودفع شوكة المشركين
لقوله تعالى وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة ويكون الدين كله لله ولهذا جاز الخمس
لبني هاشم لانه لما لم يلزم اداؤه على العبد طاعة لله لم يكن من غسالة الناس
واوساخهم فقبول اخذه وقسمته من كان خليفة الله في الارض وهو السلطان
لانه نائب الشرع كخمس الغنائم فان الجهاد حقه لانه اعزاز دينه فصار
المصاب بالجهاد كله لله تعالى كما قال قل الانفال لله والرسول لكن اوجب
اربعة اخماس للغانمين منة منه عليهم لان العبد لا يستحق لعمله لمولاه شيئا
والمعادن المعدن اسم لما خلقه الله تعالى في الارض من الذهب
والفضة وحقوق العباد كبدل المتلفات والمغصوبات وغيرهما كالدية وملك
المبيع والثمن وملك النكاح وغيرها وهذه الحقوق كلها سواء كانت حقا لله
او للعباد الى تنقسم الى اصل وخلف فالايمان اصله التصديق والاقرار
كما هو مذهب الفقهاء ثم صار الاقرار اصلا مستبدا خلفا عن التصديق
اي عن الايمان الذي هو التصديق والاقرار في احكام الدنيا بان يقوم
مقامه ويترتب عليه احكامه كما في المكره على الاسلام فان اقراره قائم مقام
مجموع التصديق والاقرار وان عدم التصديق منه ثم صار اداء احد
الابوين الايمان في حق الصغير خلفا عن ادائه اي اداء الصغير الايمان
حتى يجعل مسلما باسلام احد الابوين لعجزه عن ذلك ثم صار تبعية
اهل الدار خلفا عن تبعية الابوين اي احدهما في اثبات الاسلام في

في الذي سبي صغيرا واخرج الى دار الاسلام وحده حتى ان الصبي اذا
وقع في الغنيمة في سهم رجل من الجند في دار الحرب فمات هناك
يصلى عليه لسبق حكم الايمان له بالتبعية وليس هذا خلفا عن خلف لانه
لا يكون للخلف خلف بل كل ذلك يكون خلفا عن اداء الصغير لكن البعض
مرتب على البعض وكذلك كالتصديق والاقرار في انهما اصلان والبواقي
خلف عنهما الطهارة بالماء اصل والتيمم خلف عنه بلا خلاف ثم هذا الخلاف
عندنا مطلق يعني الحدث يرتفع بالتيمم الى غاية وجود الماء فيثبت له اباحة
الصلوة وعند الشافعي ضروري يعني تثبت خلفيته لضرورة الاحتياج
الى الصلوة لا لكونه رافعا للحدث فيكون خلفية مقيدة بوقت قيام الضرورة
حتى لم يجز اداء الفروض بتيمم واحد لان ما ثبت بالضرورة يتقدر بقدرها
لكن الخلافة بالاصالة بين الماء والتراب في قول ابي حنيفة وابي يوسف
استدراك من قوله ثم الخلف عندنا مطلق لان الله تعالى نص على عدم الماء
عند النقل الى التيمم بقوله فلم تجدوا ماء فدل ان الخلفية بين الماء
والتراب كما نص على المحيض في قوله واللائي يئسن من المحيض الآية
على ان الشهر خلف عن الحيض لا عن التربص وعند محمد وزفر الخلافة
بين الوضوء والتيمم لان الله تعالى امر بالوضوء بقوله فاغسلوا ثم امر بالتيمم
عند العجز بقوله فتيمموا فكانت الخلافة بينهما لا بين الماء والتراب ويبتني
عليه اي على الاختلاف المذكور مسئلة امامة المتيمم المتوضئين فانه يجوز
عندهما لانه لما كان التراب خلفا عن الماء لم يكن خلفية بين الطهارتين ولم
يكن طهارة المتيمم اضعف من طهارة المتوضئ بل يكون مثلها وعند محمد
وزفر التيمم خلفا عن الوضوء كان التيمم صاحب خلف فيكون طهارته اضعف
والخلافة لا تثبت بالرأي بل بالنص اي بعبارته او دلالته اراد به انتفاء
ثبوت الخلافة بالرأي لا الحصر فيهما كما ان الاصل لا يثبت بالرأي بل

بالنص وشرطه اي شرط كونه خلفا عن الاصل عدم الاصل للحال على احتمال
الوجود ليصير السبب منعقدا للاصل ثم بالعجز عنه يتحول الى الخلف فيصح الخلف
واما اذا لم يحتمل الاصل الوجود فلا اي فلا يكون موجبا للخلف لانه لم ينعقد
السبب موجبا للاصل حتى ان الخارج من البدن اذا لم يكن موجبا للوضوء
كالدمع والعرق لم يكن موجبا للتيمم ويظهر هذا في يمين الغموس فانها لما
لم تنعقد موجبة للاصل وهو البر لم تكن موجبة لما هو خلف عنه وهو الكفارة
والحلف على مس السماء فانها لما انعقدت موجبة للبر كانت موجبة للخلف
وهو الكفارة واما القسم الثاني من التقسيم المذكور في اول الفصل فاربعة
الاول السبب وهو في اللغة ما يتوصل به الى المقصود وفي الشريعة ما عرفه
المص وهو اقسام سبب حقيقي وهو ما يكون طريقا الى الحكم خرج بهذا القيد
العلامة لانها ليست بطريق الى الحكم بل هي دالة على طريق الحكم من غير ان
يضاف اليه وجوب خرج به العلة ولا وجود فخرج به الشرط ولا يعقل
فيه معاني العلل اي لا يكون له تأثير في وجود الحكم اصلا لا بواسطة ولا
بغير واسطة خرج به السبب الذي له شبهة العلة والسبب الذي فيه
معنى العلة لكن يتخلل بينه وبين الحكم اي بين وجود السبب ووجود الحكم
علة لا تضاف الى السبب اي لا يكون مستفادة منه كدلالة انسانا يعني
اذا دل انسان انسانا ليسرق مال انسان او ليقتله ففعل المدلول لم يضمن
الدال شيئا لان الدلالة سبب محض وقد يتخلل بينه وبين حصول
المقصود ما هو علة غير مضافة الى السبب وهو الفعل الذي يباشره
المدلول باختياره فلم يمكن اضافته الى السبب فان قلت هذا منقوض
بما قالوا اذا سعى انسانا الى ظالم في حق آخر بغير حق حتى غرمه مالا يجب
الضمان على الساعي وبدلالة المحرم انسانا على الصيد فقتله يجب على
الدال ضمان الصيد قلت ذلك قول بعض مشايخنا لكثرة السعاة فقصد

زجرهم عن ذلك بتلك الفتوى دون قول المتقدمين ودلالة المحرم
جناية لانه التزم بعقد الاحرام امن الصيد عنه فيكون الدلالة مزيلة للامن
عنه فيكون جناية فيجب الضمان عليه كالمودع اذا دل السارق على الوديعة
يضمن لكونه تاركا لما التزمه من الحفظ فان اضيفت العلة اليه هذا هو القسم
الثاني اي لو كانت العلة المتخللة بين السبب والحكم مضافة الى السبب
صار للسبب حكم العلل حتى صار الحكم مضافا اليه كسوق الدابة وقودها فان
كل واحد منهما سبب لتلف ما يتلف بوطئها لاحالة السوق والقود وقد تخلل
بينه وبين المتلف ما هو علة وهو فعل الدابة لكن هذه العلة مضافة الى السوق
والقود لانهما اكرها الدابة على الذهاب فيكون لهذا السبب حكم العلة لكونه علة العلة
في الحقيقة والحكم يضاف الى علة العلة اذا لم يكن العلة صالحة للاضافة اليها
وههنا العلة غير صالحة ولان فعل العجماء هدر فيكون فعل الدابة مضافا الى
السائق والقائد فيكون التلف مضافا اليه فيما يرجع الى بدل المحل وهو الضمان
واما فيما يرجع الى جزاء المباشرة فلا يكون مضافا اليه حتى لا يحرم عن الميراث
ولا يجب عليه الكفارة والقصاص فان قلت اكرهها على السير لا على الاتلاف
وهو انما لزم ضمنا فكان ينبغي ان لا يجب الضمان قلت القود والسوق
مشروط بالسلامة لا على الاطلاق والقصد ليس بشرط في الضمان في
حقوق العباد واليمين بالله تعالى قبل الحنث او بالطلاق او العتاق والمراد
من اليمين فالطلاق والعتاق تعليقهما بالشيء كقولك ان دخلت الدار
فانت طالق وان دخلت الدار فانت حر والمراد بالتعليق الذي هو عين
المعلق به وهو قولك انت طالق يسمى سببا مجازا هذا هو القسم الثالث
لان اليمين شرعت للبر سواء كانت لله او لغيره والبر قط لا يكون طريقا
الى الكفارة في اليمين بالله ولا الى الجزاء في اليمين لغير الله تعالى لان البر
مانع من الحنث لانه ضده وبدون الحنث لا يجب الكفارة ولا ينزل

الجزاء فلا يمكن ان يجعل المانع عن الشيء سببا لثبوته وطريقا اليه فلما كان
اليمين او المعلّق بالشرط يحتمل ان يفضي الى الحكم عندنا زوال المانع
سمي سببا للكفارة والجزاء مجازا باعتبار ما يؤول اليه وهذا عندنا وعند الشافعي
جعل اليمين والمعلق بالشرط سببا هو بمعنى العلة لان اليمين هي التي
توجب الكفارة عند الحنث والمعلق هو الذي يوجب الجزاء عند وجود الشرط
وكان كل منهما سببا في الحال لا علة باعتبار تأخر الحكم ولكن في معنى العلة
باعتبار انه هو المؤثر في الحكم عند وجود الشرط واذا كان في الحال سببا
بمعنى العلة لم يجز تعليق الطلاق والعتاق بالملك لان السبب لا ينعقد في غير
محله ولكن له اي للمعلق الذي سميناه سببا مجازا شبهة الحقيقة اي جهة كونه
علة حقيقة للجزاء من حيث الحكم وعند زفر هو خال عن شبهة العلية كما هو خال
عن حقيقة العلية حتى يبطل التنجيز التعليق هذا ثمرة الخلاف فعندنا يبطله
وعنده لا وصورة النزاع ما اذا قال لامرأته ان دخلت الدار فانت طالق
ثلاثا ثم طلقها ثلاثا فتزوجت بزوج آخر ودخل بها ثم عادت الى الاول بنكاح
صحيح فدخلت الدار لم تطلق عندنا وعند زفر تطلق وذلك لانه ليس للمعلق شبهة
السببية عنده بوجه اذ لا بد للسبب ولشبهته من محل ينعقد فيه والتعليق بالشرط
حائل بين المعلق ومحله فاوجب قطع السببية بالكلية واذا لم يبق له جهة
السببية بوجه لا يحتاج الى المحل واحتمال صيرورته سببا في الزمان الثاني لا يوجب
اشتراط المحل في الحال بل يكفيه احتمال حدوث المحلية وهو قائم لاحتمال عودها
اليه بعد زوج آخر وهو في الحال يمين ومحلها ذمة الحالف فتبقى ببقائها ولا
تبطل بالتنجيز ولهذا صح تعليق الطلاق والعتاق بالملك مع عدم المحل في
الحال وعندنا التنجيز يبطل التعليق حتى لو عادت بعد زوج آخر اليه ثم
وجد الشرط لا يقع شيء لان التعليق بمنزلة اليمين واليمين شرعت للبر
والبر لا يحصل غالبا الا بان يكون مضمونا بالجزاء على معنى انه يجب الجزاء بترك البر

ليتحقق معنى الحمل او المنع فلما كان البر مضمونا بالجزاء صار للجزاء في الحال
شبهة الثبوت ليكون اليمين مخيفا كالمغصوب فانه مضمون بالقيمة
فيكون للغصب حال قيام المغصوب شبهة ايجاب القيمة حتى صح الابراء
عن القيمة والرهن والكفالة بها حال قيام العين ولو لم يكن لها ثبوت
بوجه لما صحت هذه الاحكام لان قدر ما وجد من الشبهة لا يبقى الا في
محله يعني لا بد لشبهة السبب من محل يبقى فيه كالحقيقة يعني كحقيقة
السبب لا يستغني عن المحل اذ شبهة الشيء لا يثبت الا فيما يثبت حقيقته
الا يرى ان شبهة البيع لا يثبت في حق الحر لان حقيقته لا يثبت فيه
فاذا فات المحل بطل يعني بتنجيز الثلاث قد فات المحل فيبطل شبهة الثبوت
فيبطل التعليق لان التعليق ثبت بصفة وهي ان يكون للمعلق شبهة
الثبوت قبل وجود الشرط والشيء متى ثبت بصفة في الشرع لا يبقى
بدون تلك الصفة بخلاف تعليق الطلاق بالملك في المطلقة ثلاثا
هذا اشارة الى جواب عما قال زفر ان بقاء التعليق لا يحتاج الى بقاء
المحل بدليل صحة تعليق الطلاق في المطلقة ثلاثا بالملك ابتداء
بدون المحل فلان يبقى بدونه كان اولى لان البقاء اسهل من الابتداء لان ذلك
الشرط في حكم العلل من حيث ان النكاح يثبت به مالكية الطلاق ومن حيث
ان ملك اليمين في الرقيق يثبت به مالكية الاعتاق فصار النكاح بمعنى
علة العلة للطلاق فيثبت له شبهة العلة وتعليق الحكم بحقيقة العلة
لا يصح كما لو قال ان اعتقتك فانت حر كان باطلا فالتعليق بشبهة
العلة يبطل شبهة الايجاب اعتبارا للشبهة بالحقيقة ولا يبطل اصل
التعليق لان الشبهة لا تقاوم الحقيقة فصار التعليق بشرط الملك في
حكم العلل معارضا اي مانعا لهذه الشبهة وهي شبهة وقوع الجزاء
وثبوت السببية المعلق قبل تحقق الشرط السابقة عليه اي على الشرط

توضيحه ان شبهة التطليق فى الحال يقتضى المحلية يعنى التعليق باعتبار
كونه سببا مجازا يقتضى المحلية فى الحال وثبوت شبهة وقوع الجزاء قبل
وجود الشرط وكونه معلقا بما هو علة ملك يقتضى بطلانه فصارا متعارضين
فتساقطا فلا يحتاج الى الحل والايجاب المضاف كقولك انت طالق غدا
سبب فى الحال الا ان حكمه تأخر بواسطة الاضافة يؤيد ذلك ان اضافة ايجاب
الصوم على المسافر الى عدة من ايام اخر لا يخرج شهود الشهر من ان يكون
سببا فى حقه مثله فى حق المقيم حتى يصح الاداء منه وهو من اقسام العلل
على ما يجيئ فى اقسامها ان شاء الله تعالى وسبب له شبهة العلة كما ذكرنا فى اليمين
بالطلاق والاعتاق ومن هذا عرف ان اقسام السبب ثلاثة سبب حقيقى وسبب
مجازى وسبب فى معنى العلة والسبب الذى له شبهة العلة هو السبب المجازى
وجه الحصر ان المفضى الى الحكم اما ان يكون فى الحال او فى المآل الاول السبب الحقيقى
والثانى اى الثانى من اقسام ما يتعلق به الحكم العلة وهو مأخوذة من العلل
وهى الشربة بعد الشربة وسمى الامر المثبت للحكم فى الشرع به لتكرره وفى
الشريعة ما عرفه المص وهو ما يضاف اليه وجوب الحكم اى ثبوته احترز به
عن الشرط ابتداء اى بلا واسطة احترز به عن السبب والعلامة وعلة العلة
والتعليقات وهذا التعريف يشمل العلل الموضوعة كالبيع والنكاح وغيرهما
والعلل المستنبطة بالاجتهاد كالعلل المؤثرة فى القياسات لان الحكم فى المنصوص
عليه يضاف الى العلة بالنسبة الى الفرع وهو سبعة اقسام اعلم ان العلل
الشرعية الحقيقية تتم باوصاف ثلاثة احدها ان يكون علة اسما بان يكون
فى الشرع موضوعة لموجبها ويضاف ذلك الحكم الموجب اليها بلا واسطة
والثانى ان يكون علة معنى بان يكون مؤثرة فى ذلك وثالثها ان يكون
علة حكما بان يكون بحيث يثبت الحكم عند وجودها من غير تراخ الحكم وهى باعتبار
استكمال هذه الاوصاف وعدم استكمالها منقسمة الى سبعة اقسام

والثانى هو السبب المجازى والاول اما ان يكون له تأثير اولا فالاول السبب الذى فى معنى العلة والثانى

لتكرر الحكم

علة اسما اى صورة وحكما ومعنى كالبيع المطلق فانه موضوع للملك
والملك مضاف اليه بلا واسطة وعلة معنى لانه مؤثر فيه اذ هو مشروع
لاجله وعلة حكما لانه يثبت الملك عند وجوده ولا يتراخى عنه وعلة
اسما لا حكما ولا معنى كالايجاب المعلق بالشرط فان هذا الايجاب علة
اسما لانه موضوع فى الشرع لحكمه ويضاف الحكم اليه عند وجود الشرط فيقال
هذا الطلاق واقع بالتعليق السابق وليس علة حكما اذ الحكم يتأخر عنه
الى وجود الشرط ولا معنى اذ لا تأثير له قبل وجود الشرط واليمين بالله تعالى
بالنسبة الى الكفارة من هذا القبيل لان الكفارة تضاف اليها فيقال كفارة
اليمين كذا فى جامع الاسرار ولقائل ان يقول انهم فسروا العلة اسما بانها
هى التى تكون موضوعة فى الشرع لحكمها واليمين بالله ليس بموضوع للكفارة
بل للبر فلا تكون من هذا القبيل بهذا التفسير وعلة اسما ومعنى لانه هو المؤثر
فى ثبوت الملك لكن الحكم وهو ثبوت الملك متراخ فلا يكون علة حكما اورد
المص لهذا القسم خمسة امثلة احدها ما ذكر والثانى قوله والبيع الموقوف
بان يبيع انسان مال غيره بغير اجازته فانه علة اسما ومعنى للملك وليس بعلة
حكما لتراخى الملك الثابت الى زمان اجازته المالك والايجاب المضاف
الى وقت كالطلاق المضاف الى وقت فانه علة اسما ومعنى لا حكما لتأخره الى
زمان ما اضيف اليه ونصاب الزكوة قبل مضى الحول فانه علة اسما لانه وضع
لوجوب الزكوة ويضاف اليه الوجوب بلا واسطة ولانه مؤثر فى وجوب
الزكوة لان الغنى يوجب الاحسان الى الفقراء والغناء يحصل بالنصاب
لا حكما لتأخر وجوب الاداء الى حولان الحول وعقد الاجارة هذا هو المثال
الخامس فانه علة لملك المنفعة اسما لانه وضع له والحكم يضاف اليه ومعنى
لانه مؤثر فيه ولهذا صح تعجيل الاجرة لا حكما لان حكمه ملك المنافع التى توجد
فى مدة الاجارة وهى معدومة والمعدوم لا يصلح ان يكون محلا

لا حكما كالبيع بشرط الخيار فان البيع علة للملك اسما ومعنى لانه موضوع له

للملك فلا يكون علة حكما وعلة يعني الرابع علة في حيز الاسباب
اي في مكانها والمراد به مشابهتها لها شبهتها بالاسباب تغنيرله كشراء
القريب فانه علة للملك والملك في القريب علة للعتق فيكون العتق مضافا
للاول بواسطة فمن حيث انه لم يوجد الا بواسطة العلة كان الشراء
سببا ومن حيث ان الواسطة من احكامه وكان العتق مع علته وهي
الملك مضافا اليه كان علة تشبه الاسباب ومرض الموت وهو علة الحجر
المريض عن التبرعات فيما هو حق الوارث لاضافة الحكم اليه يقال انه محجور
عن التصرف الفلاني لكونه في مرض الموت ومعنى لانه موثر في الحجر وليس بعلة
حكما لتراخي حكمه الى اتصاله بالموت لان الحجر لا يثبت عند ابتداء المرض بل اتصل
الموت به ثبت الحجر مستندا ولكنه تشبه الاسباب من حيث ان الحكم يثبت
به والتزكية عند ابي حنيفة رحمه الله يعني تعديل الشهود عند ابي حنيفة علة
للحكم الثابت بالشهادة وشبيهة بالسبب اما انها علة فلانها في معنى
علة العلة للحكم بالرجم فيما اذا شهدوا بالزنا على محصن فان الشهادة بدون
التزكية لا توجب الرجم فكانت التزكية علة العلة والعلة مع حكمها مضافة
الى علة الحكم فاذا رجع المزكون ضمنوا الدية ولا يضمنون عندهما
لانهم اثنوا على الشهود خيرا وكان بمنزلة ما لو اثنوا على المشهود عليه خيرا
بان قالوا هو محصن واما انها شبيهة بالسبب فلوجود الواسطة بينها
وبين الحكم وهي شهادة الشهود وكذا اي كما ذكر من الامثلة كل ما هو علة
العلة فانها علة تشبه الاسباب وكانت العلة الاولى بمنزلة علة توجب
الحكم بوصف هو قيام بالعلة فكما ان الحكم يضاف الى العلة هناك دون
الصفة فههنا مضاف ايضا الى العلة دون الواسطة فمن حيث ان العلة
الاخيرة تضاف الى الاولى كانت علة ومن حيث انها لا توجب الحكم الا
بواسطة اخذت شبها بالسبب وهذا هو السبب في معنى العلة بعينه او

اورده الشيخ في الموضعين متابعا لفخر الاسلام فانه اورد في باب تقسيم
السبب وفي باب تقسيم العلة باعتبار الشبهين اعلم ان هذا القسم
اي القسم الرابع اما عايد الى العلة اسما ومعنى لا حكما كالمرض واما الى العلة
معنى لا حكما ولا اسما كالتزكية وما يشبهها في كونها علة العلة مثل شراء
القريب وغيره فيكون الاقسام ستة لكن لما امكن وجوده بدون كل
واحد منهما وكذا امكن وجود كل منهما بدونه جعله قسما اخر ووصف له
شبهة العلل اي الخامس وصف لا يكون علة حقيقية ولا سببا حقيقيا
ولكن يكون له شبهة العلل حتى لو وجد احدهما قبل الاخر لا يكون سببا
محضا لانه ليس بطريق موضوع لثبوت الحكم بل هو موثر في اثبات
الحكم اذ لو لم يكن له مدخل في التاثير لكان الاخر وحده هو العلة ولم يكن
العلة ذات وصفين والتقدير بخلافه فلا يكون سببا محضا بل يكون
له شبهة العلة ولم يكن علة ايضا لان العلة هو المجموع لا هو وحده ولهذا
جعلنا الجنس والقدر علة محرمة للنسيئة لان في النسيئة شبهة الفضل
فان للنقد مزية على النسيئة واذا كان فيه شبهة الفضل يثبت بشبهة العلة
ولا يثبت به حرمة الفضل لانها اقوى الحرمتين ولها علة معلومة فلا يثبت
بما هو دونها في الدرجة وعلة معنى وحكما لا اسما كاخر وصفي العلة فان
الوصف الذي يوجد اخرا علة معنى لانه موثر في الحكم وحكما لان الحكم
يوجد عنده لا اسما لانه وحده ليس بموضوع للحكم لان الموضوع له هو المجموع
فلا يكون احدهما علة حقيقة وانما اضيف الحكم الى الوصف الاخر دون الاول
لانه ترجح على الاول في التاثير لوجود الحكم عنده كما لو قال لامراته ان
دخلت هاتين الدارين فانت طالق فانه وجود دخولها في الملك تطلق
وان وجد في غيره لا تطلق ولو وجد الاول في الملك والثاني في غير الملك
لا تطلق اتفاقا ولو وجد الاول في غير الملك والثاني في الملك تطلق

كآخر وصفي العلة التي هي ذات وصفين فان كل واحد منهما له شبهة العلة

عند علمائنا خلافا لزفر فعنده لا تطلق في الصورة الاخيرة كما في الثانية
والثالثة وعلة اسما وحكما لا معنى هذا هو القسم السابع كالسفر والنوم
للرخص والحدث فان السفر علة للرخص اسما لانها تضاف اليه في الشرع
يقال رخصة السفر الافطار والقصر وحكما لانها تثبت بنفس السفر
متصلة به لا معنى لان المؤثر في ثبوتها ليس نفس السفر بل المشقة لانها
هي المؤثرة في اثبات الرخصة والنوم المخصوص بالحدث بالنسبة الى
الحدث فانه علة للحدث اسما لان الحدث يضاف اليه وحكما لانه يثبت
عنده وليس بعلة معنى لانه ليس بمؤثر فيه وانما المؤثر خروج النجس لكن
لما كان الاطلاع على حقيقته متعذرا وكان النوم المخصوص سببا ظاهرا
لخروج النجس اقيم مقامه ودار الحكم عليه علة معه اعلم ان هذه الاقسام
التي ذكرها المص اي ستة اقسام من الاقسام السبعة التي خرجت من
التقسيم على الوجه الذي ذكرنا لان القسم الرابع وهو ما عبر عنه بقوله علة
في حيز الاسباب عايد الى العلة اسما ومعنى لا حكما واما الى العلة معنى
لا حكما ولا اسما لكن المص لشبهه بالاسباب جعله قسما آخر كما ذكرنا
والقسم الخامس الذي عبر عنه بقوله ووصف له شبهة العلل وهو علة معنى
لا حكما ولا اسما وبقي من تلك الاقسام قسم آخر لم يذكره المص وهو العلة
حكما لا اسما ولا معنى وذلك كالشرط الذي سلم عن معارضة العلة
مثل حفر البئر فيصير الاقسام ثمانية وليس من صفة العلة الحقيقية
تقدمها على الحكم قيد بالحقيقة لان العلة العقلية مقارنة مع معلولها
زمانا اتفاقا كحركة الاصبع مع الخاتم واختلفوا في جواز تقدم العلة الحقيقية
الشرعية على معلولها زمانا فذهب المحققون الى وجوب مقارنتها مع
المعلول وهو مختار المص واليه اشار بقوله بل الواجب اقترانهما معا
كالاستطاعة مع الفعل وذهب بعض الى وجوب تقدمها بحسب الزمان

عقود الشرعية تم

لان العلل الشرعية موصوفة بالبقاء ولها حكم الجواهر ولهذا يفسخ
بعد موته فلا بد ان يثبت الحكم عقيب العلة ضرورة بخلاف الاستطاعة
لانها عرض لا يبقى زمانين قلنا ان الفسخ ورد على الحكم لا على العقد ولئن
سلمنا انه باق فذلك ضروري ثبت دفعا لحاجة الناس الى الفسخ
ولا يثبت البقاء فيما وراء موضع الضرورة وقد يقام السبب الداعي
والدليل مقام المدعو والمدلول كالسفر اقيم مقام المشقة ومثال اقامة
الدليل مقام المدلول الاخبار عن المحبة اقيم مقام المحبة في قول الرجل
لامرأته ان كنت تحبيني فانت طالق اذا اخبرت عن المحبة طلقت
ولكنه مقتصر على المجلس حتى لو اخبرت خارج المجلس عن المحبة لا تطلق
لان التعليق بمحبتها يشبه تخييرها من حيث انه جعل الامر هو موقوفا
الى اخبارها والتخيير مقتصر على المجلس والفرق بين السبب والدليل ان
السبب لا يخلو عن تاثير له في المسبب والدليل يخلو عن ذلك وانما يحصل
به العلم بالمدلول لا غير وذلك اما لدفع الضرورة والعجز كما في الاستبراء
فان الموجب له اشتغال رحم الامة بماء الغير والاحتراز عن قربانها واجب
لقوله عم من كان يؤمن بالله واليوم الآخر فلا يسقين ماءه زرع غيره
ولكن لما كان اشتغال رحمها بماء الغير امرا خفيا اقيم الدليل عليه وهو
حدوث الملك فيها مقامه دفعا لضرورة احتياج الناس الى معرفة
ودفعا لعجزه عن معرفته لانه بحدوث الملك تمكن من وطئها سبب الاشتغال
رحمها بمائه وغيره اي غير المستبرئ كالخلوة الصحيحة فانها اقيمت مقام
الدخول وكذا النكاح اقيم مقام العلوق في ثبوت النسب او للاحتياط
اي يكون اقامة السبب مقام المسبب والدليل مقام المدلول في ثبوت
النسب لاجل الاحتياط كما في تحريم الدواعي الى الوطئ من النظر وغيره
اقيمت مقام الوطئ في الحرمة لاجل الاحتياط او لدفع الحرج كما في السفر

والطهر الخالي عن الجماع فانها اقيم المشقة والحاجة الى الطلاق والعرف
بين الضرورة ودفع الحرج ان في الضرورة والعجز لا يمكن الوقف على الحقيقة
اصلا وفي دفع الحرج ممكن مع نوع مشقة كالسفر اقيم مقام المشقة
بحسب الاشخاص ولكن فيه حرج والثالث من اقسام ما يتعلق به الاحكام
الشرط وهو في اللغة العلامة وفي الشريعة ما ذكره المص وهو ما يتعلق به الوجود
دون الوجوب اي دون ان يكون مؤثرا في وجوده احترز به عن العلة ولا بد ان
يزيد هنا قيدا آخر وهو ان يكون خارجا عن ماهية ذلك الشيء ليخرج به جزؤه
فانه ايضا مما يتوقف عليه وجود الشيء وليس بمؤثر فيه وهو اي ما يطلق عليه اسم
الشرط خمسة بالاستقراء شرط محض وهو الذي يتوقف انعقاد العلة للعلية
على وجوده مثل دخول الدار بالنسبة الى الطلاق المعلق به في قوله ان دخلت الدار فانت
طالق فانه انعقاد انت طالق علة لوقوع الطلاق موقوف على وجوده وليس له
تأثير فيه وشرط هو في حكم العلل يعني يقوم مقام العلة في اضافة الحكم اليه كحفر البئر
في الطريق فانه شرط للتلف ما تلف بالسقوط وذلك لان علته هو السقوط وعلة السقوط
هو الثقل والمشي سبب محض للسقوط لانه مفض اليه في الجملة وليس بعلة لانه قد يوجد
المشي فيه بلا وقوع ولكن الارض كانت مانعة من تأثير العلة وهي الثقل وكان تأثيرها
موقوفا على زوال المانع وكان حفر البئر ازالة للمانع وايجادا للشرط وشق الزق معنى ظلوم
الذي فيه مائع فانه شرط للسيلان لان علته هي ميعانه ولكن الزق كان مانعا
وكان تأثيره موقوفا على زوال ذلك المانع وكان الشق ازالة للمانع فيه ايجادا
للشرط فثبت انهما شرطان لا علتان لكن العلة ليست بصالحة لاضافة الحكم
اليها لان الثقل والسيلان امران جبليان لا نخلو فان عليهما من غير اختيار
منهما فانا لم يكن اضافة الحكم اليهما اضيف الى الشرط وشرط له حكم الاسباب
وهو الشرط الذي يتخلل بينه وبين المشروط فعل فاعل مختار لا يكون ذلك
الفعل منسوبا الى ذلك الشرط ويكون سابقا على ذلك الفعل الاختياري قيدنا

بفعل فاعل مختار احترازا عما يتخلل بينه وبين مشروطه طبعي كحفر البئر وبقولنا لا يكون
ذلك احترازا عما يكون منسوبا الى الشرط لانه يكون فيه معنى العلية كما في فتح باب
قفص عند محمد وبقولنا يكون سابقا احترازا عما يكون وجوده متأخرا عن
صورة العلة كدخول الدار في قوله ان دخلت الدار فانت طالق لانه وجد
الحكم به سابقا على وجود الدخول وان كان وجود الدخول متقدما على
انعقاده علة وهو شرط محض وانما كان هذا الشرط في حكم الاسباب باعتبار
تقدمه على العلة فمتى كان الشرط متقدما على العلة كان مشابها للسبب
في التقدم وفي كونه مفضيا الى ذلك الشيء فلا يكون شرطا محضا لا يقال الشرط
قد يتقدم على صورة العلة كالاشهاد في النكاح وهو متقدم على العلة وهي
الايجاب والقبول صورة ومعنى لانا نقول لا ننكر تقدم الشرط على صورة
العلة وانه لا يخرج به عن الشرطية ولكنا نقول اذا تقدم لم يتمحض شرطا
بل كان مشابها بالسبب من حيث ان تقدم وجوده لا يخلو عن الافضاء الى
الحكم بواسطة وجود العلة كالسبب الحقيقي كما اذا حل قيد عبد حتى ابق فان
حله شرط لتلف العبد بإباقه لان علته فعل الاباق ولكنه مشروط بزوال
المانع الذي هو القيد وكان الحل ازالة للمانع وايجادا للشرط فكان شرطا
ايضا وهو متقدم على فعل الاباق الذي هو العلة صورة ومعنى فيكون شبيها
بالسبب الخالص لا السبب الذي فيه معنى العلة لان السبب الذي فيه معنى العلة
ما كانت العلة مضافة وحادثة به كعقر الدابة وسوقها وههنا ما هو العلة
وهو الاباق غير حادث بالشرط بل هو حادث باختيار صحيح فانقطع نسبته
عن الشرط من كل وجه وكان التلف مضافا الى العلة لا الى ما سبق من الشرط
فلا يضمن الحال قيمة العبد ولا يلزم عليه ما اذا امر عبد الغير بالاباق فابق
حيث يضمن الامر وان اعترض فعل مختار على الامر لان الامر بالاباق استعمال
له فاذا اتصل به الاباق يصير غاصبا له بالاستعمال وعلى هذا قال ابو حنيفة

فان وجود الدخول هنا متأخر عن صورة العلة
وهو قوله انت طالق صح

وابو يوسف فيمن فتح باب قفص فطار الطير لا يضمن الفاتح لانه
اعترض عليه فعل مختار وقال محمد والشافعي يضمن لان الطيران عادة
للطير والعادة اذا تاكدت صارت طبيعة فصار بمنزلة سيلان الدهن
وشرط اسما لا حكما وهو ما يفتقر الحكم الى وجوده ولا يوجد عند وجوده
فمن حيث انه يتوقف الحكم عليه يسمى شرطا ومن حيث انه لا يوجد الحكم عنده
لا يكون شرطا حكما وذلك كاول الشرطين في حكم تعلق بهما كقوله لامراته
ان دخلت هذه الدار وهذه الدار فانت طالق فان دخول الدار الذي
يوجد اولا لا يكون شرطا اسما اي صورة من حيث انه يفتقر الحكم اليه في الجملة
لا حكما لان حكم الشرط ان يضاف اليه الوجود والوجود يضاف آخرهما فيكون
الاول شرطا اسما لا حكما حتى لو دخلت المراة في المثال المذكور بعد ان ابانها
الزوج احد الدارين حالة البينونة ثم نكحها الزوج فدخلت الاخرى
تطلق عندنا خلافا لزفر وجه قوله ان حظ الشرطين من الحكم على السواء لانه
جعلهما شيئا واحدا في وجود جزائه وفي احدهما شرط الملك فكذلك في الآخر
ولنا ان الشرط الاول لما لم يكن شرطا حكما لم يحتج الى وجود الملك عند
وجوده لان الملك انما شرط لنزول الجزاء وعند وجود الشرط الاول لا ينزل
الجزاء فان قلت لا نم ان الاول سمي شرطا بل الشرط هو المجموع قلت اجمع الائمة
على تسميته شرعا والمنع من تسميته شرطا يكون مخالفا للاجماع وشرط هو
كالعلامة يعني القسم الخامس من اقسام الشرط وهو مثل العلامة الخالصة
كالاحصان في الزنا على ما يجيء تقريره في العلامة وانما يعرف الشرط بصيغته
اي لا ينفك صيغة الشرط عن معنى الشرط وفيه رد لمن قال صيغة الشرط
قد تخلو عن معنى الشرط كقوله تعالى فكاتبوهم ان علمتم فيهم خيرا فانه مذكور
على سبيل التغليب اذ العادة الغالبة ان الانسان يكاتب عبيده اذا
رأى فيهم خيرا الا انه شرط حقيقي اذ الكتابة تجوز اذا لم يعلم فيه خير قلت

هذا الكلام يؤدي الى الغاية وكلام الله تعالى منزه عن ذلك المراد بالامر
الندب لا الايجاب والكتابة انما تصير مندوبة اذا علم فيه خير بحروف الشرط
او دلالة الشرط لا ينفك عن معنى الشرط كالصيغة كقوله المراة التي
اتزوج طالق ثلاثا فانه بمعنى الشرط دلالة اي ولالة الكلام لوقوع الوصف في النكرة لان التزوج
دخل على امراة غير معينة فكانت نكرة والوصف في النكرة معتبر لتعرفها به فيصلح
دلالة على الشرط فصار كانه قال ان تزوجت امراة فهي طالق ولو وقع اي
وصف التزوج في المعين بان اشار الى المعينة وقال هذه المراة التي اتزوجها
طالق او قال هذه المراة طالق لم يصلح دلالة اي لا يصلح الوصف دلالة
على الشرط لان الوصف في المعين لغو لانه للتعريف ومتى حصل التعريف
بالاشارة لا يحتاج الى تعريف آخر لان الاشارة ابلغ في التعريف فبقي قوله
هذه المراة فيلغو في الاجنبية وينجز في امراته ونص الشرط يعني صريحه يجمع
الوجهين اي المعين وغير المعين حتى لو قال ان تزوجت امراة فهي كذا او
قال ان تزوجت هذه المراة فهي كذا يقع الطلاق في الصورتين بالتزوج
والرابع من الاقسام الاربعة المذكورة في اول الفصل العلامة وهي في اللغة
الامارة كالمنارة للمسجد وفي الشريعة ما ذكره المص وهو ما يعرف الوجود
اي وجود الحكم من غير ان يتعلق به وجوب ولا وجود كالاحصان وهو
عبارة عن اجتماع سبعة اشياء العقل والبلوغ والحرية والنكاح الصحيح
والدخول به وكون كل واحد من الزوجين مثل الآخر في صفة الاحصان والاسلام
فان قلت اذا كان الاحصان عبارة عن اجتماع سبعة اشياء من جملتها
كون كل واحد من الزوجين مثل الآخر في الاحصان يلزم الدور قلت
المراد من الاحصان في التعريف اجزاؤه الستة المذكورة مجازا والاحصان
المصطلح انما يكون اذا كانا متماثلين فيها قال شمس الائمة شرط الاحصان
على الخصوص شيئان الاسلام والدخول بالنكاح الصحيح واما العقل والبلوغ

واما شرط الاهلية للعقوبة لا شرط الاحصان على الخصوص والحرية شرط
تكميل العقوبة وانما قلنا الاحصان علامة وليس بشرط لان الزنا اذا تحقق لا يتوقف
انعقاده علة الرجم على احصان بعده يحدث فان الاحصان لو وجد بعد الزنا
لا يثبت بوجوده الرجم ومعلوم انه ليس بعلة ولا سبب ايضا لانه ليس بطريق مفض
اليه فعرفنا ان الرجم غير مضاف اليه وجوبا ولا وجودا عنه ولكنه عبارة عن حالة
في الزنا يصير الزنا في تلك الحالة موجبا للرجم فكان معرفا ان الزنا حين وجد وجوده
كان موجبا للرجم فكان علامة لا شرطا هذا هو المختار لبعض المتأخرين واما
مختار المتقدمين واكثر المتأخرين ان الاحصان شرط لوجوب الرجم لان الشرط
ما يتوقف عليه وجود الحكم والاحصان بهذه المثابة وقولهم لم يتعلق به وجود غير
مسلم لان الزنا لا يوجب الرجم بدونه كالسرقة لا توجب المقطع بدون النصاب
وهو شرط بلا شبهة فلذا الاحصان حتى لا يضمن شهوده اي شهود الاحصان
اذا رجعوا بحال هذه نتيجة كون الاحصان علامة وليس بشرط حقيقي بل هو شرط
مجازي يعني اذا رجع شهود الاحصان بعد الرجم مع شهود الزنا او
رجعوا وحدهم لا يضمنون دية للمرجوم لان الاحصان علامة والعلامة
غير صالحة لخلافة العلة لما ذكرنا انها لا يتعلق بها وجوب ولا وجود
ولا يجوز اضافة الحكم اليها بخلاف ما اذا اجتمع شهود الشرط والعلة
ثم رجع شهود الشرط وحدهم فانهم يضمنون عند بعض المشايخ
لان الشرط صالح لخلافة العلة عند تعذر اضافة الحكم اليها لتعلق
الوجود به وثبوت التعدي منهم وعند زفر شهود الاحصان اذا رجعوا
وحدهم ضمنوا دية المرجوم والجواب ان الاحصان علامة فلا يصلح للخلافة
ولئن سلمنا انه شرط عند البعض فلا يجوز اضافة الحكم اليه ايضا لان
شهود الشرط ايضا لا يضمنون عند صلاح العلة وههنا شهود للاضافة
العلة وهو الزنا صالحة للاضافة فلم يبق للشرط اعتبار ولا اعتبار

للتخلف عند امكان الاصل ولهذا لا يضاف الحكم الى شهود الشرط
اذا رجع شهود الشرط واليمين بل الضمان على شهود اليمين خاصة
لان شهود التعليق شهود العلة باعتبار ان الفريقين لما شهدوا
وقضى القاضي بشهادتهم فقد ثبت للمعلق اتصال بالمحل لوجود الشرط
فصح تسميتهم بشهود العلة واما اذا رجع شهود الشرط خاصة
قال شمس الائمة لا ضمان عليهم قياسا على شهود الاحصان اذا
رجعوا خاصة وقال فخر الاسلام يجب الضمان عليهم لوجود التعدي
منهم لما ذكرنا في تعليل بعض المشايخ على ان هذا الشرط وهو
الاحصان يستحيل اضافة الحد اليه لان الحد عقوبة والاحصان خصال
حميدة ويستحيل اضافة العقوبة في الشرع الى الخصال الحميدة فصار
مضافا الى الزنا من كل وجه **فصل في الاهلية** لما فرغ عن بيان
الحجج وما يتعلق بها شرع في بيان الاهلية اذ الخطاب لا يثبت في
غير اهل العقل معتبر لاثبات الاهلية اي اهلية الخطاب اذ الخطاب
لا يفهم بدونه وخطاب من لا يفهم قبيح فكان معتبرا له وانه خلق متفاوتا
متفاوتا فكم من صغير يستخرج بعقله ما يعجز عنه الكبير وقالت الاشعرية
لا عبرة للعقل اصلا يعني لا مدخل له في معرفة حسن الاشياء وقبحها
ولا في ايجاب شيء وتحريمه دون السمع واذا جاء السمع فله العبرة دون
العقل وهو قول اصحاب الشافعي حتى ابطلوا ايمان صبي عاقل لعدم
ورود الشرع به وعدم اعتبار عقله وقالت المعتزلة انه اي العقل
علة موجبة لما استحسنه على سبيل القطع مثل معرفة الوهية الصانع
محرمة لما استقبحه على القطع فوق العلل الشرعية لان العلل الشرعية
امارات ليست موجبة لذاتها بخلاف العلل العقلية فانها موجبة
بنفسها وغير قابلة للنسخ والتبديل فلم يثبتوا بدليل الشرع ما لا يدركه

العقل **فان قلت** اتفق اهل القبلة على ان فى الشرع ما لا يدركه العقل
كاعداد الركعات و مقادير الزكوات وغيرهما **قلت** اراد وا به ما لا يدرك العقل
تحققه فى نفسه لاستلزامه نوع استحالة مثل رؤية الله تعالى فى الاخرة بلا كيف
ولا جهة ومثل ان يكون الكفر والمعاصى داخلا تحت ارادة الله تعالى لان كل
واحد منهما مما يستقبحه العقل وما ذكروا من الامثلة ليس كذلك اذ يدرك
العقل جواز تحققها من غير استحالة غايته ان يكون وجه حكمتها غير مدرك
بالعقل وتمسكوا فى ذلك بقصة ابراهيم عم فانه قال لابيه انى اراك
وقومك فى ضلال مبين وكان هذا القول قبل الوحى فانه قال اراك
ولم يقل اوحى الى ولو لم يكن العقل حجة بنفسه وكانوا معذورين وكانوا
فى ضلال مبين وقالوا الا عذر لمن عقل فى الوقت اى التوقف عن الطلب
اى طلب الايمان وترك الايمان والصبى العاقل مكلف بالايمان ومن لم يبلغه
الدعوة اصلا ونشأ اى خلق على شاهق الجبل حتى اذا لم يعتقد ايمانا ولا كفرا كان
من اهل النار لوجوب الايمان بمجرد العقل **واما** فى الشرايع فمعذور حتى
يقوم عليه الحجة وهكذا روى عن ابى حنيفة وعليه مشايخنا من اهل السنة
حتى قال الشيخ ابو منصور فى الصبى العاقل انه يجب عليه معرفة الله وحملوا قوله عم
رفع عن امتى القلم عن ثلاث الحديث على الشرايع لكن هذا القول موافق
لقول المعتزلة من حيث الظاهر الا انهم يجعلون نفس العقل موجبا وهؤلاء
يقولون الموجب هو الله تعالى والعقل معرف لايجابه والصحيح الموافق لظاهر
النص وظاهر الرواية ما قاله صاحب التقويم وفخر الاسلام وذكره المص
بقوله ونحن نقول فى الذى لم يبلغه الدعوة انه غير مكلف بمجرد العقل فاذا
لم يعتقد ايمانا ولا كفرا كان معذورا اذا لم يصادف مدة يتمكن فيها من
التأمل والاستدلال بان بلغ فى شاهق الجبل ومات فى ساعته واذا
اعانه الله تعالى بالتجربة وامهله لدرك العواقب لم يكن معذورا لان الامهال

وادراك مدة التامل بمنزلة دعوة الرسل فى حق تنبيه القلب عن نوم
الغفلة بالنظر فى الايات الظاهرة واذا لم يحصل له معرفة بعد هذه
المدة كان الاستحقاق الحجة فلا يكون معذورا وان لم يبلغه الدعوة ان لم
للوصل وليس على حد الامهال دليلا يعتمد عليه وما قيل انه مقدر بثلاثة ايام
اعتبارا بالمرتد فانه يمهل ثلثة ايام ليس بقوى لان مدة التجربة تختلف باختلاف
الاشخاص لان العقول متفاوتة فرب عاقل يهتدى فى زمان قليل ما لا يهتدى
غيره فيفوض تقديره الى الله اذ هو العالم بمقدارها فى حق كل شخص فيعفو
عنه قبل ادراكها ويعاقبه بعد استيفائها وعند الاشعرية ان غفل عن الاعتقاد اى الله
حتى هلك او اعتقد الشرك ولم يبلغه الدعوة كان معذورا لان المعتبر عندهم
هو السمع دون العقل ومن قتل من لم يبلغه الدعوة ضمن لان كفرهم معفو
عندهم وصاروا كالمسلمين فى الضمان وعندنا لم يضمن وان كان قتله
حراما قبل الدعوة لان غفلتهم عن الايمان بعد ادراك مدة التامل لا يكون
عفوا وكان قتلهم مثل قتل نساء اهل الحرب فلا يضمن ولا يصح ايمان الصبى
العاقل عندهم لعدم ورود الشرع به متمسكين بقوله تعالى وما كنا معذبين
حتى نبعث رسولا نفى العذاب قبل البعثة ولما انتفى العذاب انتفى حكم الكفر
وبقوا على الفطرة وعندنا يصح ايمان الصبى العاقل وان لم يكن مكلفا
به اى بالايمان لان وجوبه بالخطاب وهو ساقط عنه لقوله عم رفع القلم
عن ثلاث عن صبى حتى يحتلم الحديث والجواب عنهم يحتمل ان يراد
من العذاب المنفى العذاب الدنيوى فلا ينتهض حجة والاهلية نوعان
اهلية وجوب وهى صلاحيته لوجوب الحقوق الشرعية له وعليه وهى بناء
على قيام الذمة اى اهلية نفس الوجوب لا يثبت الا بعد وجود ذمة صالحة
وهى محل الوجوب والذمة فى اللغة العهد وفى الشريعة نفس لها عهد سابق
والمراد بالنفس ما يشير اليه كل احد بقوله انا وبالعهد السابق العهد

الذى عاهد الانسان ربه يوم الميثاق والادمى يولد وله ذمة صالحة
للوجوب له وعليه باجماع الفقهاء حتى يثبت له ملك الرقبة بشراء الولى ويجب
عليه الثمن ولو انقلب طفل على مال انسان فاتلفه والجنين قبل انفصاله عن
الام جزء الام من وجه ولهذا يعتق بعتقها ويدخل فى البيع تبعا لها ولكنه
لما كان منفردا بالحيوة ومعدا للانفصال لم يكن جزء لها مطلقا فلم يكن له
ذمة كاملة حتى صلح لان يجب له الحق من العتق والوصية والارث والنسب
ولم يجب عليه الحق حتى لو اشترى الولى شيئا له لا يجب عليه الثمن ولا يجب
نفقة الاقارب واذا انفصل عنها ظهر له ذمة كاملة فصار اهلا لوجوب
الحقوق عليه كالبالغ غير ان الوجوب غير مقصود بنفسه بل المقصود حكمه وهو
الاداء عن اختيار ليتحقق الابتلاء ولم يتصور ذلك فى حق الصبى لعجزه
فجاز ان يبطل الوجوب ولا يثبت لعدم حكمه كما ينعدم الحكم لعدم محله
كبيع الحر فما كان من حقوق العباد من الغرم كضمان الاتلاف والعوض
كثمن المبيع ونفقة الزوجات والاقارب لزمه اى الصبى اما نفقة الزوجات
فانها صلة شبيهة بالعوض اذ يجب عوضا عن الاحتباس فاذا حصل الحبس
حصل عوضه واما نفقة الاقارب فمؤنة متعلقة باليسار ولهذا لا تجب
على المعسر والمقصود ازالة حاجة القريب بوصول كفايته اليه وذلك بالمال
يكون واداء وليه كادائه وكان الوجوب غير خال عن حكمه وما كان عقوبة
كالقصاص او جزاء كحرمان الارث لم يجب عليه اى على الصبى لانه لا يصلح
لحكمه وهو المطالبة بالعقوبة او جزاء الفعل ولا يلزم عليه جواز ضربه
عند اساءة الادب مع انه نوع جزاء لانه من باب التأديب وليس
بجزاء على الفعل كضرب الدواب وحقوق الله تعالى لا تجب على الصبى
متى صح القول بحكمه اى بحكم وجوب الحق لله كالعشر والخراج فانهما
فى الاصل من المؤن ومعنى العبادة والعقوبة فيهما ليسا بمقصودين

المنقلعات

والمقصود منهما المال واداء الولى فى ذلك كادائه ومتى بطل القول
بحكمه لا يجب كالعبادات الخالصة كالصلوة والصوم والحج وغيرها
اذ العبادة فعل يحصل عن اختيار على سبيل التعظيم ولا يتصور
ذلك من الصبى والعقوبات كالحدود والقصاص لانعدام حكمه وهو المؤاخذة
بالفعل واهلية اى النوع من نوعى الاهلية اداء وهى نوعان بالاستقراء قاصرة
تبتنى على القدرة القاصرة من العقل القاصرة والبدن القاصر ولا خلاف
ان الاداء يتعلق بقدرتين قدرة فهم الخطاب وهى بالعقل وقدرة العمل به
وهى بالبدن واذا كان تحقق القدرة بهما يكون كمالها بكمالها وقصورها
ثم الانسان فى اول احوال عديم القدرتين ولكن فيه استعداد ان يوجد
كل واحد منهما بخلق الله تعالى الى ان يبلغ درجة الكمال فقبل
بلوغها يكون قاصرة كالصبى العاقل فان كان واحدة من القدرتين
قاصرة فيه والمعتوه البالغ فانه قاصر العقل مثل الصبى وان كان قوى
البدن وتبتنى عليها اى على الاهلية القاصرة صحة الاداء على معنى انه لو
وقع الاداء يكون صحيحا ولا يجب وكاملة تبتنى عليها وجوب الاداء وتوجه
الخطاب لان فى الزام الاداء قبل الكمال حرجا والحرج منفى فلما لم يكن
ادراك كمال العقل الا بعد تجربة وتكلف عظيم اقام الشرع البلوغ الذى
يعتدل لديه العقل فى الاغلب مقام اعتدال العقل تيسيرا بدليل قوله عم
رفع القلم عن ثلث عن الصبى حتى يحتلم والمجنون حتى يفيق والنائم حتى
يستيقظ والمراد بالقلم الحساب والحساب انما يكون بعد لزوم الاداء
والاحكام منقسمة فى هذا الباب اى باب ابتناء صحة الاداء على
الاهلية القاصرة الى ستة اقسام اشار المص الى احكام هذه الاقسام
على الترتيب فحق الله تعالى ان كان حسنا لا يحتمل غيره اى غير الحسن هذا
اشارة الى القسم الاول كالايمان وجب القول بصحته من الصبى لانه

القدرة الكاملة من العقل الكامل الغير الموصوف بالقصور
والبدن الكامل ومبنى ...

نفع محض ولان عليا افتخر بذلك وقال سبقتكم الى الاسلام طرا صبيا
ما بلغت اوان حلمي واما حرمان الارث من اقاربه الكفار ووقوع
الفرقة بينه وبين امرأته المشركة فمضاف الى الكفر الباقي على كونه لا الى
الاسلام لانه شرع عاصما بلا لزوم اداء والدليل عليه انه اذا لم توصف
الصبي ولم يصف الاسلام بعد ما عقل لم تبن امرأته ولو لزم الاداء لكان
المنازعة كفرا وقال الشافعي لا يصح ايمانه قبل البلوغ في حق احكام الدنيا
فيرث اباه الكافر ولا تبين منه امرأته المشركة لانه ضرر واما في حق احكام
الاخرة فالقول بصحته واجب لانه نفع محض وليس من ضرورة ثبوت
الاسلام في حق احكام الاخرة ثبوته في احكام الدنيا لان احدهما ينفصل
عن الاخر فان من اسلم بلسانه دون قلبه فهو كافر في احكام الاخرة مؤمن
في احكام الدنيا ولذا يجري احكام المسلمين على المنافقين في زمن النبي ع م
وان كان قبيحا لا يحتمل غيره كالكفر اي الردة لا يجعل عفوا حتى حكم ابو حنيفة
بصحة ردته في حق احكام الدنيا والاخرة استحسانا ولهذا تبين منه
امرأته ولا يرث من اقاربه المسلمين ولكن لا يقتل لان القتل ليس من احكام
عين الردة بل هو من حكم المحاربة ولم يوجد منه قبل البلوغ بل يجبر على الاسلام
ولكن دمه هدر لو قتله احد قبل البلوغ او بعده لا يجب عليه شيء كالمرتدة
لا تقتل ولو قتلها احد لا يجب عليه شيء وقال ابو يوسف والشافعي لا يصح ردته
في حق احكام الدنيا لانها ضرر محض وانما حكمنا بصحة ايمانه لانه نفع محض
فان قيل الصبي كان مرفوع القلم فكيف يعتبر ردته قلنا انه مرفوع القلم فيما
يمكن ان يهدر ويجعل عفوا والردة ليست كذلك وما هو بين الامرين
اي بين ان يكون حسنا وان يكون قبيحا كالصلوة ونحوها كالصوم والحج
فانها يحتمل ان يكون مشروعة في بعض الاوقات دون بعضها
يصح الاداء من غير لزوم عهدة اي ضمان يعني اذا شرع فيه لا يجب اتمامه

والمضي فيه حتى اذا افسد لا يجب عليه القضاء وفي صحة الاداء بلا لزوم نفع
محض لانه يعتاد اداءها فلا يشق عليه ذلك بعد البلوغ وما كان من غير
حقوق الله ان كان نفعا محضا كقبول الهبة والصدقة وقبضهما يصح مباشرته
اي مباشرة الصبي هذا هو القسم الرابع وفي الضار المحض وهو ما لا
يشوبه نفع في العاجل كالطلاق والعتاق والصدقة والقرض والوصية
تبطل اصلا فانه فيها ازالة ملك من غير نفع يعود اليه قال شمس الائمة في
اصوله زعم بعض مشايخنا ان طلاق الصبي غير واقع وهذا وهم عندي
لانه اذا تحققت الحاجة الى صحة ايقاع الطلاق من جهته لدفع الضرر
كان صحيحا والطلاق واقع في حقه عند الحاجة حتى اذا اسلمت امرأته
عرض عليه الاسلام فان ابى فرق بينهما وكان ذلك طلاقا في قول ابي ح
واذا ارتد وقعت الفرقة بينه وبين امرأته كان ذلك طلاقا عند محمد
واذا وجدته امرأته مجبوبا فخاصمته فرق بينهما كان ذلك طلاقا عند
بعض المشايخ فعرفنا ان الحكم ثابت عند الحاجة وفي الداير بينهما اي
بين النافع والضار هذا اشارة الى حكم القسم السادس من غير حقوق الله
كالبيع فانه اذا كان رابحا كان نفعا فانه كان خاسرا كان ضررا ونحوه
كالاجارة والنكاح يملكه برأي الولي لان جواز هذه التصرفات
منه عند انضمام رأي الولي برأيه باعتبار ان قصور رأيه لما اندفع
برأي الولي التحق هو بالبالغ حتى ينفذ تصرفه بالغبن الفاحش مع
الاجانب كما ينفذ من البالغ عند ابي ح وعندهما نفوذ تصرفاته باعتبار
انضمام رأي الولي لا باعتبار انه صار كالبالغ فكما انه لا ينفذ من الولي
بالغبن الفاحش لا ينفذ بمباشرة الصبي بعد اذن الولي له ولو باع الصبي
بغبن فاحش من وليه فعن ابي حنيفة روايتان وفي رواية لا يجوز
لانه يشبه تصرفه تصرف الوكلاء من حيث انه يتوقف الى رأي الولي

فيثبت شبهة النيابة فى تصرفه فاعتبرت تلك الشبهة فى موضع التهمة
وهو التصرف مع الولى لاحتمال ان الولى اذن له فى البيع ليحصل مقصوده
لا للنظر للصبى وسقطت هذه الشبهة مع الاجنبى وفى رواية يجوز لما
قلنا انه كالبالغ بالاذن وقال الشافعى كل منفعة يمكن تحصيلها له بمباشرة وليه
لا يعتبر عبارته اى عبارة الصبى فيه كالاسلام والبيع فانه مولى عليه فيهما
لانه يصير مسلما باسلام احد ابويه وكذا ينفع بيع الولى ماله فلا يكون له ولاية
فيهما فلا يصح اسلامه وبيعه وما لا يمكن تحصيله بمباشرة وليه يعتبر عبارته
فيه كالوصية فان وصية باعمال البر صحيحة عنده لانها محض تحصل بها ثواب الاخرة
بعد ان استغنى عن المال لانها انما يكون بعد الموت ولا حاجة له الى المال
وعندنا وصية باطلة سواء كان بالبر وغيره وسواء مات قبل البلوغ او بعده
لانه ضرر محض لكونها ازالة الملك بطريق التبرع مضافة الى ما بعد الموت
وهو لا يقدر ذلك واختيار احد الابوين صورته اذا وقعت الفرقة بين
الابوين وبينهما ولد وحق الحضانة للام الى سبع سنين او ثمان سنين
ثم يخير الولد بينهما عنده فايهما اختار يكون عنده ومنفعة هذا الاختيار لا تحصل
بمباشرة الولى فيعتبر عبارته فيه لما روى ان النبى عم خير غلاما بين الابوين والجواب
عنه انه عم دعا كذلك الغلام فببركة دعائه اختار ما هو انفع له وكم يوجد مثله
فى حق غيره كذا فى المبسوط والامور المعترضة على الاهلية نوعان سماوى وهو
ما يثبت من قبل صاحب الشرع بلا اختيار العبد فيه ولهذا نسب الى السماء
لانه خارج عن قدر العبد قدم السماوى على المكتسب لانه اظهر فى العارضية
لخروجه عن قدرة العبد وهو الصغر ذكر الصغر فى العوارض مع انه ثابت
باصل الخلقة لان الصغر لا يدخل فى ماهية الانسان فكان امرا عارضا
وهو الصغر فى اول احواله كالجنون لانه عديم العقل كالمجنون بل
ادنى حالا منه لانه قد يكون للمجنون تميز وفرق آخر ان الجنون ليس له

حد والصغر له حد حتى اذا اسلمت امرأته يؤخر العرض الى ان عقل لانه
اذا لم يؤخر بل عرض على ابويه فاباه يقع الفرقة بينهما ويطالب المهر
فى الحال والفرقة والمطالبة عهدة وهو ليس من اهلها واذا اسلمت
امرأة المجنون يعرض الاسلام على ابويه فاذا اسلم احدهما يحكم باسلام المجنون
تبعا وان ابيا يفرق بين المجنون والمرأة ولا فائدة فى تاخير العرض لان
الجنون لا نهاية له ويلزم الاضرار الكلى بالمرأة وهو كونها تحت كافر وذا لا يجوز
لكنه اى الصغير اذا عقل اى ظهر شئ من آثار العقل فقد اصاب ضربا اى نوعا
من اهلية الاداء الاهلية الكاملة لبقاء صغره وهو عذر فيسقط به اى
بذلك العذر ما يحتمل السقوط عن البالغ من حقوق الله تعالى كالصلوة والصوم
والزكوة وساير العبادات وكالحدود والكفارات فانها يحتمل السقوط بالاعذار
ويحتمل الفسخ فى نفسها فلا يسقط عنه فرضية الايمان لانه لا يحتمل السقوط
لان الله تعالى دائم منزه عن الزوال فيكون وجوب توحيده دائما حتى ان اداه
اى آمن الصبى كان فرضا لا نفلا الا يرى انه اذا امن فى صغره لزمت الاحكام
التى ترتبت على صحة الايمان من حرمة الميراث ووقوع الفرقة بينه وبين
زوجته المشركة واستحقاق الميراث من المسلمين وغيره لا يقال لم لا يجوز
ان يكون نفلا لا فرضا لان الايمان لا يتنوع الى نفل وفرض وانما هو نوع واحد
وهو الفرض ووضع عنه اى ترك الزام الاداء يعنى لو اسلم فى صغره ولم يعد
كلمة الشهادة بعد البلوغ لم يجعل مرتدا ولو كان ذلك نفلا لوجب الاداء
ثانيا وجملة الامر لما ذكر بعض احكام الصبى على التفصيل اشار الى حكمه على وجه
يعنى جملة الامر الكلى فى باب الصغر وحاصل احكامه ان نوضع عنه العهدة
اى تسقط عن الصبى عهدة ما يحتمل العفو قيدنا به احترازا عن الردة فانها
لا يحتمل العفو بعذر من الاعذار والمراد من العهدة هنا لزوم ما يوجب التبعة
والمؤاخذة ويصح منه اى من الصبى بان يباشر بنفسه وله اى للصبى

بان يباشر غيره لاجله ما له عهدة فيه اي لاضرر فيه كقبول الهبة ونحوه مما هو
نفع محض لان الصبا مظنة المرحمة طبعا لان كل طبع سليم يميل الى الرحم
عليه وشرعا لقوله عم من لم يرحم صغيرنا الحديث فلا يحرم اي الصبي عن
الميراث بالقتل اي قتل مورثه عمدا او خطاء هذا تفريع على قوله يوضع عنه
ويستحق ميراثه لان موجب القتل يحتمل السقوط بالعفو والاعتياض
فيسقط بعذر الصبا ايضا ولان الحرمان يثبت بطريق العقوبة وفعل
الصبا لا يصلح سببا للعقوبة لقصور الجناية في فعله عندنا بخلاف الكفر والرق
هذا جواب سوال يرد على قوله فلا يحرم عن الميراث وهو ما ذكرتم ان العهدة
موضوعة عن الصبي منقوض بحرمانه عن الميراث بالكفر والرق فانه يحرم بهما
عن الميراث وهو تبعة وعهدة وجوابه ان ذلك ليس بطريق العقوبة جزاء
على الجناية كما في الحرمان عن الميراث بقتل بل هو لعدم اهلية الارث لان الرق
والكفر ينافي اهلية الارث عن المسلم اما الرق فلان الوراثة خلافة الملك
والرق ينافي الملك واما الكفر فلقوله تع ولن يجعل الله للكافرين على المؤمنين
سبيلا والارث مبني على الولاية والجنون وهو افة تحل الدماغ تبعث
على الاقدام على ما يضاد مقتضى العقل من غير ضعف في اعضائه يسقط به كل
العبادات المحتملة للسقوط كالصلوة والصوم ولا يسقط عنه ضمان المتلفات
ووجوب الدية والارش ونفقة الاقارب كما لا يسقط عن الصبي وكذا
الطلاق والعتاق والهبة وما اشبهها من المضر غير مشروع في حقه لكنه اي
الجنون اذا لم يمتد الحق بالنوم عند علمائنا الثلاثة استحسانا لانه اذا لم يمتد
لم يكن موجبا للحرج على المكلف في ايجاب القضاء بعد زواله كالنوم والاغماء
واما اذا امتد صار لزوم الاداء مؤديا الى الحرج في القضاء لدخوله في حد التكرار
وهذا الاستحسان في الجنون العارض بان بلغ عاقلا ثم جن واما الجنون
الاصلي بان بلغ مجنونا فمثل الصبا عند ابي يوسف حتى لو افاق قبل مضي

الشهر بعد بلوغه مجنونا او قبل تمام يوم وليلة من وقت البلوغ لم يلزمه
قضاء ما مضى وعند محمد وهو ظاهر الرواية هو بمنزلة العارض وقيل
الاختلاف على العكس وجه الفرق ان الجنون الحاصل قبل البلوغ حصل اصليا
في وقت نقصان الدماغ على ما خلق عليه من الضعف الاصلي فكان امرا
فلا يمكن الحاقه بالعدم كالصبا واما الحاصل بعد البلوغ فقد حصل بعد كمال
الاعضاء فكان معترضا على المحل الكامل بلحوق آفة عارضة فيمكن الحاقه
بالعدم عند انتفاء الحرج كالنوم والاغماء وحد الامتداد في الصلوة ان
يزيد على يوم وليلة لكن باعتبار الصلوات عند محمد يعني ما لم يصر الصلوات ستا
عند محمد لا يسقط عنه القضاء وباعتبار الساعات عندهما حتى لو جن قبل الزوال
ثم افاق في اليوم الثاني بعد الزوال لا قضاء عليه عندهما لانه من حيث الساعات
اكثر من يوم وليلة وعنده عليه القضاء ما لم يمتد الى وقت العصر حتى يصير الصلوات
ستا فيدخل في حد التكرار وفي الصوم باستغراق الشهر اعلم ان الامتداد
يحصل بالكثرة ولما لم يكن لها نهاية يمكن ضبطها اعتبر ادناها وهو ان يستوعب
العذر وظيفة الوقت لان وقت الصلوة يوم وليلة فتؤكدت كثرتها
بدخولها في حد التكرار ووقت الصوم وقت مديد فاعتبر نفس الاستيعاب فيه
وفي قوله باستغراق الشهر اشارة الى انه لو افاق في جزء من الشهر ليلا او
نهارا يجب عليه القضاء وهو ظاهر الرواية وعن شمس الائمة الحلواني انه لو كان
مفيقا في اول ليلة من رمضان فاصبح مجنونا ثم استوعب باقي الشهر لا يجب
عليه القضاء وهو الصحيح لان الليل لا يصام فيه فكان الجنون والافاقة فيه سواء
ولو افاق في يوم من رمضان في وقت النية لزمه القضاء ولو افاق بعده
فالصحيح انه لا يلزمه القضاء وفي الزكوة اي الامتداد في حق الزكوة باستغراق
الحول وهو الاصح لان الزكوة لا تدخل في حد التكرار الا بدخول السنة الثانية و
ابو يوسف اقام اكثر الحول مقام الكل تيسيرا فان اعتبار الاكثر ايسر واخف

على المكلف من اعتبار الكل لانه اقرب الى السقوط والعته وهو آفة توجب
خللا في العقل فيصير صاحبه مختلط الكلام يشبه بعض كلامه بكلام العقلاء وبعضه
بكلام المجانين فكذا سائر اموره فكما ان الجنون يشبه باول احوال الصبا في
عدم العقل يشبه العته باخر احوال الصبا في وجود اصل العقل مع تمكن خلل
فيه ولهذا قال المص وهو كالصبي مع العقل في كل الاحكام حتى لا يمنع العته
صحة القول والفعل فيصح عباداته وان لم يجب عليه واسلامه وتوكيله ببيع
مال غيره واعتاق عبد غيره ويصح منه قبول الهبة كما يصح من الصبي لكنه اي
العته يمنع العهدة اي الزام شئ فيه مضرة فلا يطالب المعتوه في الوكالة بالبيع
بتسليم المبيع ولا يرد عليه بالعيب ولا يؤمر بالخصومة فلا يصح طلاق امرأته
ولا اعتاق عبده ولو باذن الولي وبيعه ولا شراؤه بدون اذن الولي
واما ضمان ما استهلكه من الاموال فليس بعهدة هذا جواب سؤال مقدر
وهو ان العهدة ساقطة عن المعتوه فينبغي ان لا يجب ضمان ما استهلكه
فانه من العهدة فاجاب بانه ليس من العهدة المنفية لان المنفية عهدة
يحتمل العفو في الشرع وضمان المستهلك ليس بمحتمل للعفو شرعا لانه حق
العبد والضمان شرع جبرا للمستهلك من المعصوم وكونه اي والحال
ان كون المستهلك صبيا او معتوها لا ينافي عصمة المحل لانها ثابتة لحاجة
العبد اليه واذا بقي المحل معصوما يجب الضمان على المستهلك بخلاف
حقوق الله فانها تجب بطريق الابتلاء وذلك يتوقف على كمال العقل
ويوضع عنه اي يسقط عن المعتوه الخطاب كالصبي حتى لا يجب عليه العبادات
ولا يثبت في حقه العقوبات ويولى عليه اي يثبت الولاية على المعتوه
كما يثبت على الصبي لان ثبوت الولاية من باب النظر ونقصان العقل
مظنة النظر والمرحمة لانه دليل العجز ولا يلي على غيره اي لا يلي المعتوه
على غيره لانه عاجز بنفسه ولا يثبت به قدرة التصرف على غيره والنسيان

وهو بديهي فان كل عاقل يفرق بينه وبين غيره ولا يحتاج الى
التعريف وقيل هو ما يعتري الانسان بدون اختياره فيوجب
الغفلة عن الحفظ لكن هذا التعريف غير مطرد لصدقه على النوم
والاغماء وقيل هو جهل ضروري بما كان يعلمه مع علمه بامور كثيرة لا بآفة
احترز بقوله مع علمه عن النوم والاغماء وقوله لا بآفة عن الجنون وهو لا ينافي
الوجوب في حق الله فان فات صلوة عن المكلف بالنسيان لا يسقط
الوجوب عنه ويلزمه القضاء لكن النسيان اذا كان غالبا كما في الصوم
فانه غالب فيه لان النفس مائل طبعا الى الاكل والشرب فاوجب ذلك
نسيان الصوم والتسمية في الذبيحة فان ذبح الحيوان يوجب هيبة وخوفا
لنفور الطبع منه ويتغير حال البشر فيكثر الغفلة عن التسمية في تلك الحال
لاشتغال قلبه بالخوف وسلام الناسي في قعدة الاولى لانها محل السلام
وليس للمصلي هيئة مذكرة انها القعدة الاولى فيكثر النسيان فيه يكون عفوا
لان النسيان من جهة صاحب الحق بلا اختيار للعبد فيه ولا يجعل اي النسيان
عفوا في حقوق العباد حتى لو اتلف مال انسان ناسيا يجب عليه الضمان
والنوم وهو فترة طبيعية تحدث في الانسان بلا اختيار منه وهو عجز عن استعمال
القدرة هذا ليس تعريفا للنوم اذ الاغماء يدخل فيه بل هو بيان اثر
النوم فاوجب تاخير الخطاب في حق العمل هذا نتيجة قوله وهو عجز
ولم يمنع النوم الوجوب لاحتمال الاداء بالانتباه او القضاء على تقدير
عدم الانتباه وينافي النوم الاختيار اصلا لانه بالتمييز ولم يبق للنائم
تمييز حتى بطلت عباراته في الطلاق والعتاق والاسلام والردة والبيع
والشراء ولم يتعلق بقراءته اي بقراءة النائم وكلامه وقهقهته في الصلوة حكم
يعني اذا قرأ المصلي في صلوته وهو نائم لم يصح وكذا لا يعتد قيامه وركوعه
وسجوده لصدورها لا عن اختيار فكذا اذا تكلم النائم في الصلوة

لم يفسد صلوته لانه ليس بكلام فاذا قهقه لا يكون حدثا وفي الخانية والخلاصة
والنوازل يفسد صلوة النائم كلامه واذا قهقه النائم في الصلوة ذكر الحاكم
انه يفسد صلوته والاغماء وهو ضرب مرض اي نوعه يضعف القوى ولا يزيل الحجى
اي العقل بخلاف الجنون فانه اي الجنون يزيله اي العقل وهو اي الاغماء كالنوم
حتى بطلت عباراته بل اشد منه اي الاغماء اشد من النوم في فوت الاختيار لان
النوم يمكن ازالته بالتنبيه بخلاف الاغماء فكان اي الاغماء حدثا بكل حال اي
مضطجعا كان او قائما او ساجدا والنوم ليس بحدث في بعض الاحوال
كالقيام وقد يحتمل الامتداد فيسقط به الاداء يعني الاغماء قد يقصر وقد يطول
فاذا قصر اعتبر بما يقصر عادة وهو النوم فلا يسقط به القضاء فاذا طال اعتبر
بما يطول عادة وهو الجنون فيسقط به القضاء كما في الصلوة اذا زاد على يوم
وليلة يعني امتداده في حق الصلوة ان يزيد على يوم وليلة باعتبار الصلوات
عند محمد وباعتبار الساعات عندهما كما بينا في الجنون وعند الشافعي من اغمي عليه
في وقت صلوة كاملا يجب عليه القضاء لان وجوب القضاء يبتني على وجوب
الاداء ولكنا استحسنا بحديث على ان عمار ابن ياسر اغمي عليه يوما وليلة فقضى
الصلوة وابن عمر اغمي عليه اكثر من يوم وليلة فلم يقض الصلوة فعرفنا ان امتداد
في حق الصلوة خاصة وامتداده في الصوم نادر فلا يعتبر حتى لو كان مغمى عليه
في جميع الشهر ثم افاق بعد مضيه يلزمه القضاء وفي الصلوة امتداده غير نادر
فيوجب حرجا فيجب اعتباره والرق هو عجز حكمي حيث لا يقدر على ما يقدر الحر
من الاحكام كالشهادة والولاية والقضاء ومالكية المال وغيرها شرع جزاء على
الكفر لان الكفار لما استنكفوا من عبادة الله تعالى ولم يتاملوا في ايات الدالة
على وحدانيته تعالى جازاهم الله بالرق وجعلهم عبيد عبيده والحقهم بالبهائم
في التملك في الاصل اي في اصل وضعه وابتداء ثبوته لكنه اي الرق في البقاء
صار من الامور الحكمية اي صار في حال البقاء ثابتا بحكم الشرع حكما

من احكامه من غير ان يراعى فيه معنى الجزاء حتى يبقى العبد رقيقا وان
اسلم كالخراج فانه في الابتداء يثبت بطريق العقوبة حتى لا يبتدا على
المسلم لكنه في حال البقاء صار من الامور الحكمية حتى لو اشترى المسلم
ارض خراج لزم عليه الخراج يصير المرء عرضة للتملك اي محلا مأخوذا
من عرضة القصاب وهي خرقة التي يمسح بها يده والابتذال
اي التصرف وهو وصف لا يتجزى لا يقبل التجزي ثبوتا وزوالا كالعتق
الذي هو ضده فانه قوة حكمية يصير الشخص به اهلا للمالكية والشهادة وثبوت
مثل هذه القوة لا يتصور في البعض الشايع دون البعض واما الملك
فقابل للتجزية ثبوتا وزوالا فان الرجل لو باع عبده من الاثنين جاز البيع كما
بالاجماع ويثبت الملك لكل واحد في النصف ولو باع نصف عبده يبقى
الملك له في النصف الاخر بالاجماع وكذا الاعتاق عندهما لا يتجزى حتى
لو اعتق نصف عبده يعتق كله لقوله عم من اعتق شقصا له في عبد عتق
كله ليس لله فيه شريك لئلا يلزم الاثر بدون المؤثر لان الاعتاق اذا
كان متجزيا فالعتق ان يثبت في الكل يلزم الاثر بدون المؤثر والمؤثر
بدون الاثر ان لم يكن ثابتا في الكل او يتجزى العتق ان ثبت في البعض
دون الاخر وقال ابو حنيفة انه ازالة الملك متجز بالقول لا اسقاط الرق
واثبات العتق حتى يتوجه ما قلتم لان نفوذ تصرف المالك باعتبار
ملكه دون امر الرق اذ الرق شرع عقوبة بالجناية على حق الله تعالى
وهو شرط بقاء الملك كالحياة فانه شرط للملك ثبوتا وزوالا و والحيوة
مملوكه فكان اعتاقه تصرفا في ازالة ملك المال والعبد من حيث انه مال
متجز وازالة المالية يكون اسقاطا يوجب ازالة الرق فيعقبه العتق
لا ان يكون فعل المزيل ملاقيا للرق فيسعى العبد عنده في باقي قيمته كنظرا
القريب يكون اعتاقا بواسطة الملك لا بدون الواسطة والرق

ينافي المالكية لقيام المملوكية مالا فلا يتصور ان يكون مالكا للمال لان
المملوكية سمة العجز والمالكية سمة القدرة فلا تجتمعان في شخص واحد
فان قلت لم لا يجوز ان يكون مملوكا من حيث انه مال ومالكا من حيث انه
آدمي فلا يتنافيان لاختلاف الجهة قلت لانه لو قيل بمالكية من حيث انه
آدمي يلزم ان يكون المال مالكا للمال وذا لا يجوز لان المالك مبتذل والمال
مبتذل ولا يجوز ان يكون المبتذل مبتذلا في حالة واحدة وهذا الجواب
ضعيف لانا لا نم انه لا يجوز ان يكون ما هو مال مالكا وانما لم يجز لو لم يكن
جهة اخرى غير المالية واما اذا كانت فيجوز فههنا كذلك لان العبد كما ان
له جهة المالية له جهة الادمية وهي صالحة المالكية المال والاولى ان يستدل
عليه بالاجماع حتى لا يملك العبد والمكاتب التسري اي الاخذ بالسرية وهي
الامة التي بواتها واعدادتها للوطئ وان اذن لهما المولى بذلك كما لا يملكان
الاعتاق لانه من احكام الملك كالاعتاق خص المكاتب بالذكر مع ان
المدبر كذلك لانه صار احق بمكاسبه لحرية يدا فيوهم ذلك جواز التسري
فازال الوهم بذكره لا يصح منهما اي من العبد والمكاتب حجة الاسلام حتى لو
حجا يقع نفلا وان كان باذن المولى لان القدرة من شرايطه وجوب
الحج ولا قدرة للعبد اصلا لانها بمنافع البدن والمال وهو لا يملك شيئا
منهما اما المال فلما قلنا واما المنافع فلان المولى لما ملك رقبته كانت المنافع
حادثة على ملكه لان ملك الذات علة بملك الصفات وكانت منافعه للمولى
وباذنه لا يخرج عن ملكه وكان اداؤه حاصلا بما ملك غيره ولا يقع عن
الفرض بخلاف ساير القرب من الصلوة والصوم لان القدرة التي بها
يحصل الصوم او صلوة الفرض ليس للمولى بالاجماع وهذا بخلاف الجمعة
اذا اديت باذن المولى حيث يقع عن الفرض لان الجمعة تؤدى في وقت
الظهر خلفا ومنافعه لاداء الظهر مستثنى من حق المولى فكان اداؤه

بمنافع مملوكة له فيجوز وبخلاف الفقير اذا ادى الحج ثم استغنى حيث يقع
ما ادى عن الفرض لان ملك المال ليس شرط لذاته وانما شرط للتمكن
عن الفرض ولا ينافي مالكية غير المال غير المال كالنكاح والدم فانه
مالك للنكاح لحاجته اليه لانه لا يملك الانتفاع بامة المولى وطئا عند
الحاجة كما لا يملك الانتفاع بمال مولاه اكلا ولبسا فليس له اهلية ملك يمين
فلا طريق له لدفع هذه الحاجة الا النكاح وانما يتوقف نفاذه على اذن
المولى لان النكاح مستلزم للمهر وفي ايجابه بدون رضا المولى اضرار به
لان المهر يتعلق برقبته اذا لم يوجد مال آخر يتعلق به وماليته حق المولى
ولهذا لو اسقط حقه عن ماليته بالاعتاق نفذ النكاح الصادر من العبد
بدون اجازته فعرفنا ان العبد مالك للنكاح فان قلت لو كان مالكا للنكاح
لا يمكن للمولى جبره على النكاح قلت انما يملك الاجبار تحصيصا بملكه عن الزنا
الذي هو سبب للنقصان وكذا الرق مالك لدم لانه محتاج الى البقاء
ولا بقاء الا به ولهذا لا يملك المولى اتلاف دمه وصح اقرار العبد بالقصاص
لانه اقرار بالدم وهو في ذلك مثل الحر وينافي الرق كمال الحال في اهلية
الكرامات الموضوعة للبشر في الدنيا احترز بالقيد الاخير عن الكرامات الموضوعة
في الاخرة فان العبد يساوي الحر فيها لان اهليتها بالتقوى ولا رجحان للحر
على العبد فيه وانما ينافيه لان كمال الحال ينبئ عن العز والشرف والرق ينبئ
عن الذل والهوان وبينهما تناف كالذمة اي صلاحية الاستيجاب والايجاب
ويمتاز بها عن ساير الحيوان فيكون كرامة والولاية فانها تنفيذ القول على
الغير شاء او ابى وانها كرامة لانه من باب السلطنة والحال اي حل النساء
فان استفراش الحرائر وتوسعة طرق قضاء الشهوة على وجه لا تلحقه ملامة
كرامة بلا شبهة فانه انتقص حتى لا ينكح العبد الا امرأتين وانه اي الرق لا يؤثر
في عصمة الدم سواء كانت العصمة مؤثمة وهي التي توجب الاثم بالتعرض

للدم لان العصمة المؤثمة بالايمان بالله والمقومة بداره اى بالاحرا
ز بدار الايمان حتى لو اسلم كافر فى دار الحرب يثبت له العصمة المؤثمة لا المقومة
حتى لو قتله قاتل يأثم ولم يجب عليه الدية والقصاص والعبد فيه اى فى كل من الامرين
كالحر ا فى الايمان فظاهر وا فى الاحراز بالدار فلانه يتم بما يوجب القرار
فى هذه الدار بان اسلم او التزم عقد الذمة وكل منهما مما يثبت فى حق
العبد ايضا لا تبع لمولاه فما يثبت فى حق المولى يثبت فى حق العبد فمتى صار
المولى محرزا بدار الاسلام صار العبد محرزا بها وانما يؤثر فى قيمته بعض
الرق يوجب تنقيص قيمة الدم فيما اذا قتل عبد خطأ ووصل قيمته عشرة الاف
دراهم ينقص منها عشرة دراهم لان خطر الحر اكمل من خطر العبد لان اكمال
خطر الانسان بكمال المالكية وهى تتحقق بالحرية والذكورة لان مالكية
المال بالحرية ومالكية النكاح بالذكورة فالاول منتفية فى العبد فيكون
ناقصا عن الحر فيجب ان ينقص عن الحر قيمة ولهذا اى ولكون العبد
مثل الحر فى العصمة يقتل الحر بالعبد قصاصا عندنا ولا يقتل عند
الشافعى لان الحر نفس من كل وجه والعبد نفس من وجه لعدم اهلية
الكرامات الانسانية فامتنع القصاص لعدم المساواة ولا يلزم عليه
قتل الذكر بالانثى مع انها دون فى كرامات البشر ولهذا ينتقص بدل
دمها عن بدل دم الذكر لان ذلك يثبت بالنص على خلاف القياس ولكنا
نقول نفس العبد معصوم على سبيل الكمال ولهذا يجب القصاص بقتله اذا
كان القاتل عبدا ولو اختلت العصمة لما وجب القصاص لان ذلك يوجب
شبهة الاباحة والقصاص لا يجب مع الشبهة والكرامات صفة زائدة لا تعلق
للقصاص بها وقد وجدت المساواة فى المعنى الاصلى الذى يبتنى عليه
القصاص وصح امان المأذون هذا اشارة الى جواب اشكال وهو
ان يقال لا نم ان الولاية منقطعة بالرق بدليل صحة امان المأذون

فى القتال وهى ولاية وجوابه ان يقال انما صح امانه لانه باذن
مولاه صار شريكا فى الغنيمة على حسب ما يراه الامام ويرضى
فالامان تصرف فى حق نفسه اسقاطا فلزمه حكم امانه قصدا ثم لزم
على غيره ضمنا لعدم تجزيه ولا يسمى هذه ولاية كشهادته بهلال رمضان
فانه يصح فى حق نفسه قصدا ثم فى حق غيره ضمنا قيد بالمأذون لان
فى امان المحجور عن القتال اختلاف عند ابى حنيفة لا يصح لانه لا حق له فى
الجهاد حتى يكون مسقطا عن نفسه وعند محمد والشافعى يصح امانه لانه
مسلم من اهل نصرة الدين والامان نصرة لانه قد يكون فيه مصلحة للمسلمين
والفاظ الامان للحربى قوله لا تخف ذلك عهد الله او تعال فاسمع الكلام
ذكره فى السير الكبير واقراره اى صح اقرار العبد مأذونا كان او محجورا
بالحدود والقصاص اى بما يوجب الحدود والقصاص لما مر ان العبد
كالحر فى حق دينه فاقراره صار ملاقيا حق نفسه وكان صحيحا كاقرار
الحر واتلاف مالية التى هى حق المولى بطريق الضمان والسرقة
المستهلكة اى صح اقرار المأذون بالسرقة حتى وجب القطع لانه فى
الاقرار على نفسه كالحر ولا ضمان عليه لان الضمان مع القطع لا يجتمعان
اراد بالسرقة المسروقة مجازا والقائمة حتى يرد المال على المسروق منه
لان اقراره بالمال لا فى حق نفسه وهو الكسب فيصح وفى المحجور اختلاف
يعنى اذا اقر المحجور بالسرقة فان كان المال هالكا قطع فلا ضمان وان
قائما ان صدقه المولى قطع ويرد وا اذا كذبه ففيه اختلاف وقال ابو حنيفة
يقطع ويرد لان اقراره لما ثبت فى حق نفسه وهو القطع صح فى حق
مولاه تبعا وقال ابو يوسف يقطع ولا يرد ويضمن بعد العتاق لان
اقراره تضمن شيئين حقه وحق المولى فصح الاول لعدم التهمة ولم
يصح الثانى للتهمة وقال محمد لا يقطع ولا يرد بل يضمن بعد العتاق

لان اقراره بالمال باطل في حق المولى لان ما في يده لمولاه ولا قطع
في مال المولى والمرض وهو حالة للبدن يزول بها اعتدال الطبيعة
وانه اي المرض لا ينافي اهلية الحكم اي اهلية وجوب الحكم سواء كان
من حقوق الله تع او العباد والعبارة اي لا ينافي اهلية العبارة لان
المرض لا يخل بالعقل ولا يمنع من استعمال حتى يصح نكاح المريض وطلاقه
وسائر ما يتعلق بالعبارة ولكنه اي المرض لما كان سبب الموت بترادف
الالام وانه اي الموت عجز خالص كان المرض من اسباب العجز فشرع
العبادات عليه بقدر المكنة حتى يصلي قاعدا ان لم يقدر على القيام ومستلقيا
ان لم يقدر على القعود ولما كان الموت علة الخلافة اي خلافة الوارث
والغرماء في المال لان اهلية الملك تبطل بالموت فيخلفه اقرب الناس
اليه والذمة تخرب بالموت فيصير المال الذي هو محل قضاء الدين مشغولا
بالدين كان المرض من اسباب تعلق حق الوارث والغريم بماله فيكون
من اسباب الحجر على المريض بقدر ما يتعلق به صيانة الحق اي حق الوارث
وهو الثلثان وحق الغريم وهو قدر الدين اذا اتصل المرض بالموت بكونه
مستندا الى اوله اي الى اول المرض لان علة الحجر مرض مميت واذا اتصل به
الموت صار المرض من اوله موصوفا بالاماتة لان الموت يحصل بترادف
الالام وكل جزء من المرض موجب للالم كالجراحات المتفرقة اذا سرت
الى الموت فالموت مضاف الى كلها دون الاخيرة حتى لا يؤثر المرض
فيما لا يتعلق به حق غريم ووارث كالنكاح بمهر المثل انه صحيح منه لانه
من الحوائج الاصلية وحقهم يتعلق فيما يفضل للمريض عن حاجته الاصلية
فيصح في الحال كل تصرف يحتمل الفسخ كالهبة والمحاباة ثم ينقض ان احتيج
اليه اي الى النقض عند تحقق الحاجة بالاتصال بالموت هذا متفرع على
قوله اذا اتصل بالموت يعني لما كان سببية المرض للحجر وقت اتصاله

بالموت مشكوك فيها فيكون الحجر ايضا مشكوكا فيه ولا يثبت الحجر فوجب
القول بصحة كل تصرف يحتمل الفسخ في الحال عملا بما هو الظاهر في الحال
وليس فيه فوات حق الغريم والوارث على تقدير تبين كونه محجورا
عليه لامكان النقض وما لا يحتمل الفسخ جعل كالمعلق بالموت
كالمدبر كالاعتاق اذا وقع على حق غريم بان اعتق عبدا من ماله المستغرق
بالدين او وارث بان اعتق عبدا قيمته يزيد على الثلث فحكم هذا المعتق
حكم المدبر قبل الموت فيكون عبدا في جميع الاحكام المتعلقة بالحرية من
الكرامات واما اذا لم يقع الاعتاق على حق غريم او وارث بان كان
في المال وفاء بالدين او هو يخرج من الثلث فينفذ العتق في الحال
لعدم تعلق حق احد به بخلاف اعتاق الراهن حيث ينفذ لان حق
المرتهن في اليد اي في ملك اليد دون الرقبة هذا اشارة الى جواب نقض
وهو ان يقال ما ذكرتم في عدم نفاذ اعتاق المريض اذا كان واقعا
على حق الغريم او الوارث موجود في اعتاق الراهن فانه اعتاق عبد
تعلق حق المرتهن به فلو كان ما ذكرتم صحيحا لما نفذ اعتاقه والجواب
ان يقال لا نم وجود ما ذكرنا في اعتاق الراهن وذلك لان المانع في اعتاق
اعتاق المريض تعلق حق الغريم او الوارث بملك الرقبة وتعلق حق
المرتهن بملك اليد وصحة الاعتاق يبتني على ملك الرقبة دون اليد
بدليل صحة اعتاق الابق والحيض والنفاس وهما لا يعدمان اهلية
لا اهلية الوجوب ولا اهلية الاداء فكان ينبغي ان لا يسقط بهما الصلوة
كما لا يسقط الصوم لكن الطهارة للصلوة شرط وفي فوت الشرط فوت
الاداء وقد جعلت الطهارة عنهما شرطا لصحة الصوم نصا بخلاف القياس
اذ الصوم يتأدى بالحدث والجنابة فيجوز ان يتأدى معهما ايضا لولا النص
وهو قوله ع م تدع الحائض الصوم والصلوة ايام اقرائها فان قيل ينبغي

ان يكون النفاس مسقطا لقضاء الصوم اذا استوعب الشهر كما في
الصوم قلنا وقوعه في وقت الصوم من النوادر فلا يبتني الحكم عليه كالاغماء
اذا استوعب الشهر بخلاف الصلوة فان وقوعها في وقت الصلوة من اللوازم
فان قلت الجنون مسقط للقضاء وان كان وقوعه في وقت الصوم من النوادر
قلت الجنون معدم الاهلية اصلا فكان القياس ان يسقط وان لم يستوعب
الا انا تركناه بالاستحسان اذا لم يستوعب واما النفاس فلا يخل بالاهلية
فلا يوجب سقوط القضاء فلم يتعد الى القضاء مع انه لا حرج في قضائه اي
الصوم بخلاف الصلوة ففي قضائها حرج والموت فانه ينافي احكام الدنيا
مما فيه تكليف حتى بطلت الزكوة وساير القرب عنه اي عن الميت لفوات
غرضه وهو الاداء عن اختيار فلا تجب اداؤها من التركة خلافا للشافعي بناء
على ان الفعل هو المقصود عندنا في حقوق الله تعالى وعنده المال هو المقصود
لا الفعل حتى ظفر الفقير بمال الزكوة كان له ان يأخذ مقدار الزكوة
عنده كما في دين العباد وعندنا ليس له ولاية الاخذ وانما يبقى عليه
المأثم لا غير لان المأثم من احكام الاخرة وهو ملحق بالاحياء في تلك
الاحكام اذا عرفت هذا فاعلم ان جميع الاحكام على نوعين احكام الدنيا
واحكام الاخرة والاول على اربعة اقسام احدها الذي هو من باب
التكليف كوجوب الصلوة وغيرها والثاني شرع على العبد لحاجة غيره
والثالث ما شرع له لحاجته والرابع ما شرع لحاجته لكن لا يصلح لحاجة
الميت والموت ينافي القسم الاول من احكام الدنيا لان التكليف من باب
القدرة وهي منفية عنه والى هذا القسم اشار بقوله مما فيه تكليف الى قوله
المأثم والى الثاني اشار بقوله وما شرع عليه اي على الميت من الاحكام
لحاجة غيره وهذا على نوعين الاول ما يكون متعلقا بعين من الاعيان
والثاني ما يكون متعلقا بذمة فان كان حقا متعلقا بالعين كالمرهون

والمستأجر والمبيع والوديعة فان حق المرتهن متعلق بالمرهون وحق
المستأجر بالمستأجر وكذا في غيرهما ومقصود صاحب الحق هو ذلك
العين لان حوائجه تنقضي بالمال والفعل تبع يبقى ببقائها اي بقاء تلك
العين بعد موت من كان العين في يده ولهذا لو ظفر به كان له ان يأخذ
وان كان الامر المشروع لحاجة غيره دينا لم يبق بمجرد الذمة حتى يضم اليه
مال اي الذمة على تأويل المذكور او ما يؤكد به الذمم وهو ذمة الكفيل لان
ضعف الذمة بالموت فوق ضعفها بالرق لان الرق يرجى زواله والموت
لا يرجى زواله عادة فلما لم يحتمل ذمة العبد الدين بدون انضمام مالية
الرقبة او الكسب لا يحتمل ذمة الميت بالطريق الاولى ولهذا اي ولاجل
ان ذمة الميت لا يحتمل الدين بنفسها قال ابو حنيفة ان الكفالة بالدين
عن الميت المفلس لا يصح اذا لم يبق كفيل لان الذمة لما خرجت لا تحتمل
الدين بنفسها صار الدين كالساقط في احكام الدنيا لفوات محله
وقد سقطت المطالبة ههنا لامتناع المطالبة بالدين اذا لم يبق له مال
ولا كفيل يطالب به بخلاف العبد المحجور يقر بدين ثم يكفل عنه رجل فانه يصح
وان لم يكن العبد مطالبا به هذا نقض على التعليل المذكور وهو ان ما ذكرتم
من الدليل على عدم صحة الكفالة عن الميت المفلس موجود في العبد المحجور
المقر بالدين لانه ضعيف الذمة وغير مطالب بالدين الذي اقر به فيكون
في حكم الساقط وقد صحت الكفالة عنه فلا يكون ما ذكرتم صحيحا اشار الى
جوابه لان ذمته في حقه كاملة لحيوته وعقله والمطالبة ثابتة ايضا في
الجملة اذ يتصور ان يصدقه مولاه او يعتقه فيطالب في الحال صح
ولما تصورت المطالبة في الحال صح التزامها بالكفالة ثم اذا صحت الكفالة
يؤخذ الكفيل به في الحال وان كان الاصيل وهو العبد المحجور غير مطالب
في الحال لان تأخير المطالبة عن الاصيل لكونه مملوكا للغير وغير مالك لشيء

وهذا المعنى معدوم في الكفيل فيطالب في الحال وقالا يصح الكفالة عن
الميت المفلس لان الموت لم يشرع مبريا عن الدين ولو برئ لما حل
الاخذ من المتبرع ولهذا يطالب به في الآخرة اتفاقا الا انه عجز عن المطالبة
لافلاس الميت وعدم قدرته على الاداء والعجز عنها لا يمنع صحة الكفالة
كالكفالة عن حي مفلس قال بعض الشارحين ههنا قسم آخر وهو ان يكون
ما شرع عليه لحاجة غيره بطريق الصلة كنفقة المحارم وصدقة الفطر
والزكوة ونحوها مما يسقط بالموت وللقائل ان يقول لا فائدة فيما ذكره سوى
التكرار لانه بين المص حكم بطلان الزكوة وسائر القربات بالموت قبيل
هذا وان كان حقا له اي المشروع حقا للميت بقي له اي لاجله ما ينقضي به
الحاجة ولذلك اي ولاجل بقاء ما ينقضي به حاجته بعد موته قدم تجهيزه
لان حاجته الى التجهيز اقوى من قضاء الدين ثم ديونه قدم قضاء الدين
على الوصية لان الحاجة اليه امس لانه واجب والوصية تبرع وكان اسقاط
الواجب اهم ثم وصاياه من ثلثه لان حاجته اليه اقوى من حاجته الى الميراث
ثم وجب الميراث بطريق الخلافة عنه نظرا له لقوله ع ان تدع ورثتك
اغنياء خير من ان تدعهم عالة يتكففون الناس فيصرف الى من
يتصل به نسبا اي قرابة او سببا اي زوجية او دينا بلا سبب ونسب
فيوضع في بيت المال فيقضي به حوائج المسلمين ولهذا اي ولاجل ان
الموت لا ينافي الحاجة بقيت الكتابة بعد موت المولى وحاجته اليها ليحصل
له الولاء وبدل الكتابة وهي بعد موته باقية وبعد موت المكاتب عن وفاء
اي بقيت الكتابة بعد موت المكاتب عن وفاء وهو ان يترك مالا وافيا
ببدل الكتابة لحاجته الى تحصيل الحرية حتى يكون ما بقي عنده ميراثا لورثته
ويعتق اولاده المولودون والمشترون في حال كتابته فيعتق في
اخر جزء من حيوته ولا يتأذى في القبر بتأذي ولده بتعيير الناس اياه

برق ابيه قال ع يؤذى الميت في قبره ما يؤذى في اهله وقلنا
هذا معطوف على قوله بقيت تغسل المرأة زوجها في عدتها لبقاء
ملك الزوج في العدة لان المالكية شرعت لدفع حاجة المالك
والمالك ههنا هو الزوج محتاج الى الغسل بخلاف ما اذا ماتت
المرأة حيث لا يغسلها زوجها لانها مملوكة وقد بطلت اهلية المملوكية
بالموت لما قلنا انها شرعت لقضاء حاجة المالك ولا يقدر على
قضاء حوائجه من المملوك بعد الموت فلا يبقى بعده الا يرى انه لا عدة
عليه لعدمها وقال الشافعي يغسلها زوجها كما تغسل زوجها لقو
لقوله ع لعايشة لو مت لغسلتك جوابه ان معنى غسلتك
قمت باسباب غسلك ومالا يصلح لحاجته اي لحاجة الميت
كالقصاص لانه شرع لدرك الثار وهو الضغن وتشفي الصدور
ولابقاء الحيوة على الاولياء بدفع شر القاتل فالميت لم يكن اهلا
لهذه الاشياء وقد وقعت الجناية على اوليائه اي اولياء الميت
من وجه لانتفاعهم بحيوته فاوجبنا القصاص للورثة ابتداء
يعني لا يثبت للميت اولا ثم ينتقل اليهم كساير الحقوق بل يثبت
لهم ابتداء لحصول التشفي لهم دون الميت والسبب انعقد
للميت لان المتلف حيوته فكان ينتفع بحيوته اكثر من انتفاع اوليائه
فكانت الجناية واقعة في حقه فينبغي ان يجب القصاص له من
هذا الوجه لكن الميت لما خرج عن اهلية الوجوب له موجب بدءا
للولي القائم مقامه على سبيل الخلافة يؤيده قوله ع ومن قتل
مظلوما فقد جعلنا لوليه سلطانا فيصح عفو المجروح باعتبار ان
السبب انعقد للمورث وعفو الوارث قبل موته اي المجروح لان
الحق باعتبار نفس الواجب للوارث وقال ابو حنيفة ان القصاص

غير موروث اي لا يثبت على وجه يجري فيه سهام الورثة بل يثبت ابتداء
للورثة لما قلنا وهو الغرض درك الثأر وذلك يرجع الى الورثة فان
قلت على هذا ينبغي ان لا يجوز استيفاء القصاص الا بحضور
الكل وليس كذلك ولو عفى احدهم قلنا القصاص من واحد لا يحتمل
التجزي فيثبت لكل واحد كملا كولاية الانكاح للاخوة واذا بادر احدهم
واستوفى لا يضمن شيئا للاخرين لانه تصرف في خالص حقه وقال
ابو حنيفة للكبير ولاية الاستيفاء قبل كبر الصغير وانما لا يملك الكبير اذا كان
فيهم كبير غايب لاحتمال العفو عن الغايب ورجحان جهة وجود العفو
لانه مندوب ولا عبرة بتوهم العفو بعد البلوغ لان فيه ابطال حق الكبير
بالاحتمال وقالا القصاص موروث وثمرة الخلاف تظهر فيما اذا كان
بعض الورثة غايبا واقام الحاضر البينة عليه فعنده لما لم يكن موروثا
كلف الغائب ان يعيد البينة عند حضوره الغائب لان احد الورثة ولا
يقضي لهما بالقصاص قبل حال الاعادة فيحبس القاتل حين اقام الحاضر
البينة الى ان يحضر الغايب فيعيد البينة وعندهما لما كان موروثا لا يحتاج
الى اعادة البينة عند حضور الغائب لان احد الورثة انتصب عن الميت
خصما ومتى اقام خصم بينة لم يجب اعادتها واذا انقلب القصاص مالا
بالصلح او بعفو البعض صار موروثا حتى تقضى ديونه منه وينفذ وصاياه
لان موجب القتل هو القصاص لانه المثل من كل وجه وكان الاصل
ان يجب للميت لانه مقابل لتفويت حيوته الا انه لا يصلح لحاجة الميت
بعد انقضاء حيوته فاثبتناه للورثة ابتداء لهذا المانع والدية خلف
عن القصاص الا انه صالح لدفع حاجة الميت فاثبتناه للميت لعدم
المانع والخلف هنا فارق الاصل كالتيمم فارق الوضوء في اشتراط النية
ووجب القصاص للزوجين كما في الدية كما كان القصاص ثابتا للورثة

ابتداء عنده ومنتقلا اليهم من الميت عندهما وجب القصاص الزوجين
عندهم على الاصلين لان الزوجية تصلح سببا لدرك الثأر لان
المحبة بالزوجية تكون مثل المحبة بالقرابة فيثبت لهما استحقاق
القصاص كما يثبت لهما استحقاق الارث في الدية عندهم وقال
مالك لا يرث الزوج والزوجة من الدية لان وجوبها بعد الموت
والزوجية تنقطع بالموت قلنا روي ان رسول الله عم امر الضحاك
بان يورث امرأة اشيم من عقل زوجها اشيم وهو مذهب عامة
الصحابة وللميت حكم الاحياء في احكام الاخرة وهي على اربعة انواع ويجب له
على الغير من الحقوق المالية والمظالم وما يلقاه من ثواب بواسطة
الطاعات وما يلقاه من عقاب بواسطة المعاصي والتقصير في العبادات
فله في جميع هذه الاحكام حكم الاحياء لان القبر للميت في حكم الاخرة
كالمهد للطفل من حيث انه وضع للخروج ومكتسب هذا معطوف
على قوله سماوي اي العوارض سماوية ومكتسبة وهو ما يكون لاختيار
العبد في حصوله مدخل وهو على ما ذكره انواع سبعة الاول الجهل وهو
معنى يضاد العلم عند احتمال عادة قيدنا بقولنا عادة لان الدابة
لا توصف بالجهل لعدم احتمال العلم منه عادة وان تجوزه العقل وانما
جعل عارضا مع انه امر اصلي قال الله تعالى اخرجكم من بطون امهاتكم لا تعلمون شيئا
لكونه خارجا عن حقيقة الانسان او لانه لما كان قادرا على ازالته
باكتساب العلم جعل تركه اكتسابا بالجهل واختيارا له وهو انواع جهل
باطل لا يصلح عذرا في الاخرة كجهل الكافر بعد وضوح الدلائل على وحدانية
الله تعالى والمعجزات على رسالة الرسل عم فان انكاره بمنزلة انكار
المحسوس فلذلك لم يجعل جهل الكافر عذرا بوجه قيد بقوله في
الاخرة لانه ربما جعل عذرا في احكام الدنيا فان الكافر الذمي لما التزم

عقد الذمة رفع جهله عنه عذاب القتل في الدنيا وان لم يدفع عنه
عذاب الاخرة وجهل صاحب الهوى اي صاحب البدعة في صفات الله
تعالى كجهل من انكر حشر الاجساد وانكر كونه تعالى فاعلا مختارا واحكام الاخرة
مثل جهل المعتزلة بعذاب القبر والشفاعة لاهل الكبائر وهذا النوع من
الجهل دون جهل الكافر ولكنه لا يكون عذرا في الاخرة لانه مخالف للادلة
القطعية وجهل الباغي وهو الذي خرج من اطاعة الامام الحق ظانا انه
على الحق والامام على الباطل متمسكا بدليل فاسد وان لم يكن له تأويل فحكمه
حكم اللصوص وهذا لا يكون عذرا في الاخرة لان الدلائل واضحة على كون
الامام العادل على الحق حتى يضمن مال العادل ونفسه اذا اتلفه اذا
لم يكن له منعة لانه يمكن الزامه بالدليل والجبر على الضمان واذا كان له منعة
لا يؤاخذ بضمان ما اتلفه بعد التوبة كما لا يؤاخذ اهل الحرب به بعد الاسلام
وجهل من خالف في اجتهاده الكتاب كحل متروك التسمية عمدا قياسا على
متروك التسمية سهوا فانه مخالف لقوله تعالى ولا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه
والسنة كالفتوى ببيع امهات الاولاد فان داود الاصفهاني ومن
تابعه ذهبوا الى جواز بيعها لحديث جابر كنا نبيع امهات الاولاد على عهد
رسول الله صلى الله عليه وسلم وهذا مخالف للحديث المشهور وهو قوله عليه السلام ايما امرأة
ولدت من سيدها فهي معتقة عن دبر منه ونحوه مثل جواز القضاء
بشاهد ويمين فانه مخالف لحديث المشهور وهو قوله عليه السلام البينة للمدعي
واليمين على من انكر والثاني الجهل في موضع الاجتهاد الصحيح اي في موضع
تحقق فيه اجتهاد صحيح بان لا يكون مخالفا للكتاب او السنة او في موضع
الشبهة اي موضع يكون فيه اشتباه على وفق تصور الجاهل وان
لم يكن فيه اجتهاد صحيح وانه اي النوع الثاني بقسميه يصلح عذرا وشبهة
دارئة للحد والكفارة كالمحتجم اي كجهل المحتجم اذا افطر على ظن انها

رمانه

اي الحجامة فطرته فظن انه على تقدير الاكل بعده لا يلزمه الكفارة لفساد صومه
بالحجامة فان جهله عذر لانه ظن في موضع الاجتهاد ولان عند الاوزاعي
الحجامة تفطر الصوم فلا يلزمه الكفارة بهذه الشبهة كذا ذكره المصنف في شرحه
ولكن قال شيخ الاسلام ولو لم يستفت فقيها ولم يبلغه الحديث وهو قوله عليه السلام
افطر الحاجم والمحجوم او بلغه وعرف تأويله وجبت الكفارة عليه لان
ظنه حصل في غير موضعه فان انعدام الصوم بوصول الشيء الى باطنه
ولم يوجد واما اذا استفتى فقيها يعتمد على فتواه فافتاه بالفساد فافطر
بعده عمدا لا تجب الكفارة لان العامي الجاهل التقليد بالمفتي وان كان مخطئا
وكمن زنى هذا مثال لموضع الشبهة اي كجهل من زنى لجارية والده على
ظن انها تحل له فان الحد لا يلزمه لان الاملاك بين الاباء والابناء متصلة
فينتفع احدهما بمال الاخر فصار شبهة في سقوط الحد بخلاف جارية اخيه
فانه لو زنى بها وقال ظننت انها تحل لي لا يسقط الحد لان منافع الاملاك
بين الاخوين متباينة عادة والثالث الجهل في دار الحرب من مسلم لم يهاجر
الينا وانه اي الجهل بالشرع يكون عذرا حتى لو لم يصل ولم يصم مدة لم يبلغه
الدعوة لا يجب عليه قضاؤهما لان دار الحرب ليست بمحل لشهرة احكام
الاسلام بخلاف الذمي اذا اسلم في دار الاسلام يجب عليه قضاء الصلوات
وان لم يعلم بوجوبها لانه متمكن من السؤال عن احكام الاسلام وترك السؤال
تقصير منه فلا يكون عذرا ويلحق به اي بجهل من اسلم في دار الحرب جهل
الشفيع في ان دليل العلم خفي في حقه لانه ربما يقع البيع ولم يشتهر حتى اذا
علم الشفيع بالبيع بعد زمان يثبت له حق الشفعة وجهل الامة بالاعتاق
يعني الامة المنكوحة اذا اعتقت ثبت لها الخيار وان لم تعلم بالاعتاق
لان المولى قد يستبد به ولا يوقف عليه قبل الاخبار او بالخيار يعني اذا
علمت بالاعتاق ولم تعلم ان لها الخيار شرعا كان الجهل عذرا لانها مشغولة

تتفرغ

بخدمة المولى فلا تتفرغ لمعرفة احكام الشرع وجهل البكر بانكاح الولى
يعنى اذا زوج الصغير او الصغيرة غير الاب والجد يصح فيهما النكاح
ويثبت لهما الخيار بالبلوغ فان الجهل منهما عذر لخفاء الدليل اذ الولى قد
يستبد بالنكاح وان علما النكاح ولم يعلما بان لهما الخيار لم يعذرا حتى لو سكتا
يكون ذلك رضاء بالنكاح لان ثبوت الخيار معلوم والمانع من التعلم معدوم
وجهل الوكيل والمأذون بالاطلاق اى يلحق جهلهما بجهل من اسلم فى دار
الحرب يعنى اذا لم يعلما بالوكالة والاذن وتصرفا قبل بلوغ الخبر اليهما لم ينفذ
تصرفهما على الموكل والمولى وضده يعنى وجهلهما بالعزل والحجر كذا حتى لو تصرفا
قبل العلم بالحجر والعزل ينفذ تصرفهما على الموكل والمولى لان جهلهما عذر لخفاء
الدليل اذ الموكل والمولى قد يستبدان فى التصرف فلا يعلم الوكيل والمأذون
والسكر اى الثانى من العوارض المكتسبة السكر وهو ان كان من مباح
يعنى ان حصل السكر من شرب شئ مباح كشرب الدواء مثل البنج والافيون
للدواء وشرب المكره الخمر بالقتل اى بقطع العضو والمضطر كشرب
المضطر الخمر للعطش فهو كالاغماء يعنى لما كان السكر فى هذه الصور بطريق
مباح نزلناه منزلة الاغماء فجعلناه مانعا صحة الطلاق والعتاق وسائر
التصرفات **اعلم** ان فخر الاسلام والمص كثيرا من العلماء ذكروا البنج من امثلة
المباح مطلق وذكره قاضى خان فى شرحه للجامع ناقلا عن ابى حنيفة ان الرجل
اذا كان عالما تاثير البنج فى العقل فاكل مسكرا يصح طلاقه وعتاقه وهذا يدل
على انها حرام وان كان السكر من محظور اى من شرب شئ حرام كالخمر المطبوخ
ادنى طبخة ونحوهما فلا ينافى الخطاب بالاجماع يدل عليه قوله تع ولا تقربوا
الصلوة وانتم سكارى فهذا الخطاب ان كان فى حال السكر فهو المطلوب
وهو ان لا يكون منافيا له وان كان فى حال الصحو يكون المعنى اذا سكرتم
فلا تقربوا الصلوة لان الحال شرط فيصير كقوله للعاقل اذا جننت فلا تفعل

القائل

كذا وهو فاسد لان اضافة الخطاب الى حال مناف له لا يجوز ويلزمه احكام
الشرع ويصح عبارته فى الطلاق والعتاق والبيع والشراء والاقارير
لا الردة عطف على قوله فى الطلاق يعنى اذا تكلم السكران بكلمة الكفر لا ان
الردة تبتنى على تبدل الاعتقاد والسكران غير معتقد لما يقوله والاقرار
بالحدود الخالصة يعنى لو اقر بشرب الخمر وبالزنا لا يحد لان الرجوع عن
الاقرار بالحدود الخالصة لله تع جايز اذ لا مكذب له وقد وجد دليل
الرجوع وهو السكر لان السكران لا يثبت على ما قال فاقيم السكر
مقام الرجوع وانما قيد الاقرار بالحدود لانه لو زنى فى سكره يحد اذا صحا
اذ السكران يؤخذ بافعاله وقيد الحدود بالخالصة لانه لو اقر بالقذف
او الحدود يؤخذ بالحد والقود لان الرجوع لا يصح فيهما لوجود المكذب
والهزل الثالث من العوارض المكتسبة الهزل وهو فى اللغة اللعب وفى
الاصطلاح ما عرفه المص وهو ان يراد بالشئ ما لم يوضع له ولا ما صلح له
اللفظ استعارة يعنى الهزل عبارة عن ان يراد باللفظ معنى لا يكون
اللفظ موضوعا له ولا يكون صالحا لان يراد ذلك المعنى على سبيل الاستعارة
اعلم ان فى هذه التعريف تطويلا اذ الاخصر منه ان يقال وهو ان يراد بالشئ
غير ما وضع له ولا مناسبة بينهما والقيد الاخير احتراز عن المجاز وخلا ايضا
لان قوله وما لا صلح له ان كان معطوف على قوله ما لم يوضع كان عليه ان يقول
وما لا يصلح له وان كان معطوفا على لم يوضع كان ينبغى ان يقول ولا صلح له
فان قلت التعريف صادق على اطلاق لفظ السبب على المسبب فانه ليس
بموضوع ولا يصلح له استعارة ايضا مع انه ليس بهزل **قلت** لا نم انه
ليس لانه اراد به معنى لا يفيد وخلى عن المقصد وهذا هو المراد من الهزل
وهو ضد الجد وهو ان يراد بالشئ ما وضع له او ما صلح له اللفظ استعارة
وهو ينافى اختيار الحكم اى حكم ما هزل به والرضا به ولا ينافى الرضا بالمباشرة

لا يحكم بالكفر صح

اى بمباشرة ما هزل به واختيار المباشرة لا تلفظ الهازل انما هو عن
رضا واختيار صحيح لكنه غير قاصد ولا راض بحكمه فصار الهزل فى جميع التصرفات
بمعنى خيار الشرط فى البيع من حيث ان خيار الشرط فى البيع يعدم الرضا
بحكم البيع الصحيح ولا يعدم الرضا بنفس البيع ولكن بينهما فرق من حيث
ان الهزل يفسد البيع وخيار الشرط لا يفسده وشرطه اى شرط الهزل ان
يكون صريحا مشروطا باللسان بان يذكر العاقدان انهما هازلان فى العقد
ولا يثبت بدلالة الحال الا انه لا يشترط ذكره فى العقد بخلاف خيار الشرط
لان غرضهما من البيع هازلا ان يعتقد الناس ذلك بيعا وليس ببيع فى الحقيقة
وهذا لا يحصل بذكره فى العقد والتلجئة وهى ان تلجئك الى ان تاتى امرا باطنه
بخلاف ظاهره والهزل اعم منها لان التلجئة انما تكون عن اضطرار والاظهر انهما
سواء فى الاصطلاح ولهذا قال فخر الاسلام التلجئة اى الهزل كالهزل
فى ان كلا منهما ينافى الرضا بالحكم ووجوب الاحكام لا ينافى الاهلية
اى اهلية صحة العبارة ولو كان منافيا لها لما صح النكاح معه وقد قال
ثلاث هزلهن جد النكاح والطلاق واليمين فان تواضعها على الهزل
باصل البيع اى اتفق العاقدان فى السر بان يظهرا العقد بين الناس
فلا يكون بينهما عقد واتفقا على البناء اى اتفقا على ان بناء العقد على
تلك المواضعة يفسد البيع غير موجب للملك وان اتصل به القبض
حتى لو كان المبيع عبدا فاعتقه المشترى بعد قبضه لا ينفذ لعدم الملك
لعدم الرضا بخلاف ساير البيوع الفاسدة فان الرضا موجود فيها كالبيع
بشرط الخيار ابدا يعنى صار اتفاقهما على الهزل كشرط الخيار لهما ابدا
وهو يمنع ثبوت الملك فى البيع الصحيح ففى الفاسد اولى وان اتفقا
على الاعراض عن المواضعة المتقدمة وعقد البيع على سبيل الجد فالبيع
صحيح والهزل باطل وان اتفقا على انهما لم يحضرهما شىء عند البيع من

من البناء على المواضعة والاعراض عنها او اختلفا فى البناء والاعراض
اى قال احدهما بنينا عقدنا على المواضعة المتقدمة وقال الاخر عقدنا
على سبيل الجد فالعقد صحيح عند ابى حنيفة لان الصحة هى الاصل فى العقود
فيحمل عليها ما لم يوجد مغير ولم يوجد اذا اتفقا على انه لم يحضرهما شىء
وا اذا اختلفا فمدعى الاعراض متمسك بالاصل فيكون القول
قوله خلافا لهما اى صاحبيه فجعل ابو حنيفة صحة الايجاب اولى لما ذكرنا
ان الصحة هى الاصل وهما اعتبرا المواضعة المتقدمة لان البناء عليها
هو الظاهر لئلا يكون اشتغالهما بالمواضعة عبثا فانه عورض بالاصل
هو الصحة فيرجح ما قال بسبق الهزل **قلنا** لا نسلم عبث اذ يجوز ان يوجد
حالة العقد مصلحة اخرى على ان اصل العقد الجد شرعا وعقلا الا
ان يوجد ما ينقضه وان كان ذلك المواضعة فى القدر اى قدر البدل
هذا هو القسم الثانى من المواضعة صورته ان يتواضع العاقدان على
ان يكون البيع فى الظاهر بالفين ويكون الثمن فى الباطن الفا وهذا
القسم ايضا على اربعة اقسام وان اتفقا فى صورة المواضعة فى
القدر على الاعراض عن المواضعة كان الثمن الفين لبطلان الهزل
وان اتفقا على انه لم يحضرهما شىء من البناء والاعراض او اختلفا فالهزل
باطل والتسمية صحيحة عنده وعندهما العمل بالمواضعة واجب
والالف الذى هزلا به باطل وهذا بناء على ما تقدم من اصليهما وان
اتفقا على البناء على المواضعة السابقة فالثمن الفان عنده اى عند
ابى حنيفة فى اصح الروايتين عنه لانا لو عملنا بمواضعتهما حتى يكون الثمن الفا كما
قالا يفسد العقد لان الالف الذى غير داخل فى العقد يكون قبوله شرطا
فى البيع فيفسد كما لو جمع بين حر وعبد فوجب العمل بالجد فى اصل العقد
ويكون الثمن الفين تصحيحا للعقد ولهما ان غرضهما من ذكر الالف

ثم لا ينافي الاهلية صح

الذى هزلا به التسمية لاجل مقابلا بالمبيع فكان ذكره والسكوت عنه
سواء كما فى النكاح وقولهما رواية عنه وان كان ذلك اى الهزل واقعا
فى الجنس اى جنس العوض بان تواضعا على البيع بمائة دينار ويكون الثمن
فى الواقع مائة درهم فالبيع جايز على كل حال اى سواء اتفقا على الاعراض او
على البناء او على انه لم يحضرهما شىء او اختلفا فى الاعراض والبناء استحسانا
والقياس ان يكون البيع باطلا لان هذا بيع بلا ثمن وجه الاستحسان ان
البيع لا يصح بلا تسمية البدل وهما جدا فى اصل العقد فلا بد من التصحيح وذلك
بالانعقاد بما سميا والفرق لهما بين المواضعة فى القدر والمواضعة فى
الجنس حيث اعتبر التسمية فى الاول وجعلا البيع منعقدا بالالف والمواضعة فى
الثانى وجعلا البيع منعقدا بمائة دينار فانه امكن العمل ثمه بالمواضعة بجمع
الجد فى اصل العقد فى الفصل الاول لان اعتبار المواضعة ثمه يبقى من
المسمى ما يصلح ثمنا وهو الالف فينعقد به وان كان المسمى الالفين اذ الالف
موجود فى الالفين واشتراط قبول الالف الاخر شرط لا طالب من جهة العباد
لاتفاق المتعاقدين على ان الثمن الف واذا لم يكن للشرط طالب لا يفسد
البيع كما لو اشترى حمارا على ان يعلفه شعيرا بخلاف ما لو كان الهزل
فى جنس البدل حيث لا يمكن العمل بالمواضعة مع الجد فى اصل العقد لان
اعتبار المواضعة فيه يعدم المسمى ويوجب خلو العقد عن الثمن فى البيع
وهو لا يصح بدون الثمن فيفسد المواضعة مع الجد فى الاصل ووجب العمل
بالجد وهو ان يعقد صحيحا ولا يمكن العمل بالجد الا باعتبار التسمية فلذلك
ينعقد البيع على ما سميا من الدنانير فان كان اى الهزل فى الذى لا مال
فيه كالطلاق والنكاح والعتاق واليمين والعفو عن القصاص والنذر
فذلك صحيح والهزل باطل يعنى لو دخل الهزل فى هذه الامور تكون
لازمة والهزل باطلا بالحديث وهو قوله عم ثلاث جدهن جد وهزلهن جد

النكاح والطلاق واليمين وفى بعض الروايات العتاق مكان اليمين
وفى هذه الامور الاربعة يثبت الحكم بعبارة هذا النص وفى البواقى
وهو العفو والنذر ونحوه بدلالته لا بالقياس وصورة الهزل فى الطلاق
ان يتواضع الرجل والمرأة على ان يطلقها علانية ويكون ذلك هزلا
وكذلك فى النكاح والعتاق وفى اليمين الا يتواضع الرجل مع امرأته
او مع عبده على ان يعلق طلاقه او عتاقه فى العلانية ويكون ذلك هزلا
وان كان المال فيه اى فيما لا يحتمل الفسخ تبعا لا مقصودا بالذات كالنكاح
فان هزلا باصله اى اصل النكاح بان يتزوج امرأة بالف ولا يكون بينهما
نكاح فالعقد لازم والهزل باطل سواء اتفقا على البناء او على الاعراض او عدم
حضور شىء او اختلفا وان هزلا بالقدر اى قدر المهر بان يتزوجها بالفين
علانية ويكون المهر فى الواقع الفا فان اتفقا على الاعراض عن المواضعة
وعقد النكاح بالفين على سبيل الجد فالمهر الفان بالاتفاق لان لهما ولاية
الاعراض عن الهزل وان اتفقا على البناء اى على انهما بنيا العقد على المواضعة
السابقة فالمهر الف بالاتفاق لان ذكر احد الالفين يكون على سبيل الهزل
فلا يثبت المال مع الهزل والفرق لابى حنيفة بين البيع والنكاح فى هذه الصورة
حيث عمل بالجد فى البيع وجعل الالفين هو الثمن وعمل ههنا بالمواضعة وابطل
الالف الذى هزلا به وجعل المهر الفا ان الشرط الفاسد يؤثر فى البيع ويوجب
فساده ولا يؤثر فى النكاح لا فى اصل العقد ولا فى الصداق وان اتفقا على انه
لم يحضرهما شىء او اختلفا فالنكاح جايز بالف عند ابى حنيفة فى رواية محمد عنه
وقيل بالفين يعنى فى رواية ابى يوسف عنه فالمهر الفان فى هذين الوجهين
وجه الرواية الاولى ان المهر فى النكاح تابع ولهذا يصح بدون ذكره ولا يجوز
ترجيح جانب الجد لتصحيح تسمية على الهزل لانه ح يكون المهر مقصودا بالذات
وذلك خلاف الاصل بخلاف البيع لان الثمن مقصود فيه ولهذا يفسد

البيع بجهالة فيكون تصحيحه ايضا مقصودا فيجب ترجيح الجد لتصحيحه وجه الرواية
الثانية قياس النكاح بالبيع وان كان ذلك في الجنس اي الهزل في جنس
البدل بان تواضعا على الدنانير والمهر في الحقيقة دراهم فان اتفقا على الاعراض
فالمهر ما سميا وان اتفقا على البناء او اتفقا على انه لم يحضرهما شيء او اختلفا
يجب مهر المثل اما فيما اتفقا على البناء يجب مهر المثل بالاجماع دون المسمى لانهما
قصدا الهزل بالمسمى والمال لا يجب بالهزل وما تواضعا كونه مهرا لم يذكراه
في العقد فلا يجب بدون التسمية فكانه تزوجها بلا مهر فيجب مهر المثل بخلاف البيع
حيث يجب فيه العمل بالتسمية لانه لا صحة له بدون التسمية فيجب الاعراض عن المواضعة
واما في الصورتين الاخيرتين ففي رواية محمد عن ابي حنيفة يجب مهر المثل لان المهر
تابع فوجب العمل بالهزل لئلا يصير المهر مقصودا فبطلت التسمية فبقي النكاح
بلا تسمية فيجب مهر المثل وعلى رواية ابي يوسف يجب المسمى ترجيحا لجانب
الجد كما في البيع وان كان المال فيما وقع فيه الهزل مقصودا كالخلع والعتق
على مال والصلح عن دم العمد وانما كان المال مقصودا في هذه الامور
لانه لا يجب فيها بدون التسمية فان هزلا باصله بان اتفق الزوجان على انهما
يخالعان بكذا عند الناس ويكون ذلك هزلا وشهدا عليه واتفقا بعد العقد
على البناء اي على انهما بنيا العقد على المواضعة فالطلاق واقع والمال لازم
عندهما لان الهزل لا يؤثر في الخلع اصلا عندهما لان الخلع لا يحتمل خيار الشرط حتى لو شرط
في الخلع الخيار لها وقع الطلاق ووجب المال وبطل الخيار لان الخلع تصرف
يمين من جانب الزوج ولهذا لا يملك الرجوع قبل قبولها وقبولها شرط اليمين
فلا يحتمل الخيار كسائر الشروط واذا لم يحتمل الخيار لا يحتمل الهزل
لان الهزل بمنزلة خيار الشرط ولا يختلف الحال عندهما بالبناء او بالاعراض
او بالاختلاف وعنده لا يقع الطلاق بل يتوقف على اختيارها المال سواء
هزلا باصله او بقدر البدل او بجنسه وقد نص عن ابي حنيفة في الجامع

الصغير في خيار الشرط من جانبها ان الطلاق لا يقع ولا يجب المال
الا ان تشاء المرأة ويجب المال عليها للزوج وكذا الهازل لان الهزل
بمنزلة خيار الشرط لكن جوازه في الخلع غير مقدر بالثلاث عنده حتى
لو شرط الخيار اكثر من ثلاثة ايام جاز لان تقدير الخيار بالثلاث ورد في
البيع على خلاف القياس فيجب العمل فيما وراءه بالقياس والخلع ليس في
معنى البيع لانه من قبيل الاسقاطات والبيع من الاثباتات وان اعرضا
اي الزوجان في الخلع عن المواضعة واتفقا على ان العقد كان جدا وقع
الطلاق ووجب المال عليها اتفاقا اما عندهما فظاهر لان الهزل باطل
من الاصل واما عنده فلان الهزل باطل باتفاقهما على الاعراض اجماعا
وان اختلفا فالقول لمدعي الاعراض اما عنده فلترجيحه الجد على الهزل في الخلع ولكنه
عند الاختلاف جعل القول لمدعي الاعراض في جميع الصور كما مر واما عندهما
فلان الهزل لا يؤثر في الخلع اصلا فيقع الطلاق ويجب المال اذا اتفقا
على البناء وكذا اذا اختلفا بل اولى ولا يفيد اختلافهما وان سكتا
فهو جائز لازم اجماعا اي الخلع واقع والمال لازم اجماعا والوجه
قد اندرج فيما ذكرنا وان كان الهزل في القدر بان سميا بالفين
والبدل في الواقع الف فان اتفقا بعد المخالعة على البناء اي بناها
على المواضعة فعندهما الطلاق واقع والمال لازم لما مر ان الهزل
لا يؤثر في الخلع عندهما وانه كان مؤثرا في المال لكن المال تابع للخلع
وثابت في ضمنه فلا يؤثر الهزل فيه فان قلت لا نسلم انه تابع لانه يكون المال
فيه مقصودا ولئن سلمناه ولكن لا نسلم يلزم منه ان يكون حكمه حكم
المتبوع فانه منقوض بالنكاح فان المال فيه تبع لكون المقصود منه
حل الاستمتاع ومع هذا يؤثر الهزل فيه وان لم يؤثر في اصل
النكاح حتى اذا هزلا بقدر المهر واتفقا على البناء كان ما تواضعا

فلانه جعل الهزل مؤثرا في اصل الطلاق لكنه

عليه لا المسمى اجيب عن الاول بان المال ههنا وان كان مقصودا
بالنسبة الى العاقد لكنه فى حق الثبوت تابع للطلاق والطلاق هو المقصود
والمال هو بمنزلة الشرط لوقوع الطلاق فيكون تبعا وعن الثانى
بان المال فى النكاح وان كان تبعا بالنسبة الى العاقدين بحسب مقصودهما
وهو حل الاستمتاع لكنه فى حق الثبوت اصل لانه يثبت بدون الذكر
وعنده يجب ان يتعلق الطلاق باختيارها وما لم يقبل جميع المذكور فى العقد
لا يقع وعند اتفاقهما على الهزل لا يكون المرأة قابلة لجميع المال فلا يقع الطلاق
وان اتفقا على الاعراض لزم الطلاق ووجب المال كله وان اتفقا
على انه لم يحضرهما بشئ وقع الطلاق ووجب المال اى المسمى فى العقد
اتفاقا اما عندهما فلبطلان الهزل من الاصل فكذا فى المال تبعا حتى
وجب المال فيما اذا اتفقا على البناء ولم يؤثر الهزل فيه ففيما اذا اتفقا
على انه لم يحضرهما شئ بالطريق الاولى واما عنده فلرجحان جانب
الجد على ما تقدم وكذا اذا اختلفا يكون القول لمدعى الاعراض
اما عنده فلما تقدم واما عندهما فلبطلانه وان كان الهزل فى الجنس
بان تواضعا على ان يذكرا فى العقد مائة دينار ويكون البدل فيما بينهما
مائة درهم يجب المسمى عندهما بكل حال سواء اتفقا على الاعراض او على
البناء او على انه لم يحضرهما شئ او اختلفا لبطلان الهزل فى الخلع عندهما
فكذا فى المال وعنده ان اتفقا على الاعراض وجب المسمى لصيرورة الهزل
باطلا بالاعراض وان اتفقا على البناء توقف الطلاق على قبول
المرأة المسمى لانهما اذا اتفقا على البناء لا يتحقق المسمى والشرط قبول
المسمى فى العقد وان اتفقا على انه لم يحضرهما شئ وجب المسمى وهو
الدنانير ووقع الطلاق لرجحان الجد وان اختلفا فالقول لمدعى
الاعراض لكونه هو الاصل وان كان ذلك اى الهزل فى الاقرار بما

يحتمل الفسخ كالبيع بان يتواضعا على ان يقرا بالبيع ولم يكن بينهما
فى الحقيقة او بما لا يحتمله كالنكاح والطلاق فالهزل يبطله لان
الاقرار يحتمل الصدق والكذب والمخبر عنه ان كان باطلا فبالاخبار به
لا يصير حقا والهزل فى الردة كفر لان التلفظ به هزلا استخفاف بالدين
الحق وهو كفر لا بما هزل به هذا جواب عن سؤال وهو ان يقال لا يجوز
ان يكون كفرا لان الكفر انما يتحقق بالاعتقاد فاجاب بان الهزل
فى الردة كفر لا بما هزل به اى لا بواسطة اعتقاد ما هزل به ولكن بعين
الهزل يعنى لكنه كفر بعين تلفظه بكلمة الكفر وان لم يعتقد مدلولها
لكونه استخفافا بالدين والسفه يعنى الرابع من العوارض المكتسبة
السفه وهو فى اللغة الخفة وفى اصطلاح الفقهاء عبارة عن التصرف
فى المال بخلاف مقتضى الشرع والعقل بالتبذير فيه والاسراف مع
قيام حقيقة العقل وعرفه المصنف بقوله وهو خفة تعترى الانسان
فتبعثه على العمل بخلاف موجب الشرع وان كان اصله مشروعا كالبر
هذا معطوف على محذوف تقديره وان كان غير مشروع باصله كاللهو
فيفسد التعريف بان مباشرة المحرم مطلقا اى محرم كان سفه وهو
اى ذلك العمل السرف وهو تجاوز الحد والتبذير وهو تفريق المال
اسرافا وفى هذا القول اشارة الى الاصطلاح وذلك لا يوجب
خللا فى الاهلية اى اهلية الخطاب ولا يمنع شيئا من احكام الشرع
من الوجوب عليه وله فيكون مطالبا بالاحكام كلها ويمنع ماله اى مال
السفيه عنه [illegible] والضميران راجعان الى السفيه باعتبار دلالة
السفه عليه فى اول ما يبلغ اجماعا يعنى اذا بلغ الانسان سفيها يمنع ماله
عنه باجماع العلماء ويترك فى يد من كان فى يده بالنص وهو قوله تعالى
ولا تؤتوا السفهاء اموالكم التى جعل الله لكم اى لا تعطوا الذين يبذرون

اموالهم اضاف اموال السفهاء الى الاولياء لانهم يقومون بها ويتصرفون
فيها والشيء قد يضاف الى الشيء لادنى ملابسة ثم علق دفع المال اليهم
بايناس الرشد بقوله فان آنستم منهم رشدا فادفعوا اليهم اموالهم قال
ابوح اول احوال البلوغ قد لا يفارقه السفه باعتبار اثر الصبا فاذا بلغ
خمسا وعشرين سنة يدفع اليه ماله وان لم يونس منه الرشد لكونها مدة يصير
الانسان فيها جدا لان الخطاب لم يوضع عنه ولهذا يقام عليه الحدود ويجب
القصاص مع ان هذه العقوبات تندرئ بالشبهات فاذا لم ينظر له في دفع
الضرر عن النفس ففي المال اولى لانه تابع لها وعندهما لا يدفع اليه ماله
ما لم يوجد منه الرشد لانه تعالى علق الايتاء بالرشد فلا يجوز قبله وانه اي
السفه لا يوجب الحجر اصلا يعني في تصرف لا يبطله الهزل كالنكاح والعتاق
وفي تصرف يبطله الهزل كالبيع والاجارة عند ابي حنيفة لان الحجر على
الحر العاقل البالغ غير مشروع عنده وكذلك عندهما فيما لا يبطله الهزل
وفيما يبطله يحجر عليه لان السفيه مبذر في ماله فيحجر عليه نظرا له كالصبي
والمجنون لان الصبي انما يحجر عليه لتوهم التبذير وهو متحقق ههنا فلان
يكون محجورا عليه كان اولى وفي هذا الحجر نفع العامة لانه اذا افنى ماله
بالتبذير يصير عيالا على المسلمين ويستحق النفقة من بيت المال والسفر
وهو الخروج المديد وادناه ثلاثة ايام ولياليها المراد من الخروج عن
موضع الاقامة على قصد السير تركه لشهرته وانه لا ينافي الاهلية والاحكام
لانه لا يخل بشيء مما فيه الاهلية وهو العقل والقدرة البدنية لكنه اي السفر
من اسباب التخفيف بنفسه مطلقا يعني سواء كان موجبا للمشقة او لا لكونه
من اسباب المشقة فاعتبر نفس السفر سببا للرخصة واقيم مقام المشقة
بخلاف المرض حيث لم يتعلق الرخصة بنفسه فانه متنوع الى ما يضر به
الصوم والى ما لا يضر به فتعلق الرخصة بما يضر به الصوم فيؤثر في

في قصر ذوات الاربع بحيث لا يبقى الاكمال مشروعا وفي تاخير وجوب
الصوم الى عدة من ايام اخر لا في اسقاطه فيبقى فرجا حتى صح اداؤه
لكنه اي السفر لما كان من الامور المختارة اي الحاصلة باختيار العبد
وكسبه ولم يكن موجبا ضرورة لازمة يعني لم يوجب ضرورة مستدعية
الى الافطار بحيث يكون المشقة ملجئة اليه لامكان الصوم مع السفر
فقيل جواب لما انه اذا اصبح صائما وهو مسافر او مقيم فسافر لا يباح له
الفطر لانه تقرر الوجوب عليه بالشروع فلا ضرورة له تدعوه الى الافطار
لقدرته على الصوم بخلاف المريض فانه لو نوى الصوم وتحمل مشقة زيادة
المرض ثم اراد ان يفطر له ذلك وكذا اذا كان صحيحا من اول النهار ناويا
للصوم ثم مرض حل له الفطر لان المرض امر سماوي لا اختيار للعبد
فيه والمرخص منه للفطر ما يكون الغالب فيه لحوق المشقة بواسطة صومه
فصار عذرا مبيحا للفطر ولو افطر المسافر في الصورتين المذكورتين
وهما نية الصوم في السفر وسفره بعد ان نوى الصوم كان قيام السفر
المبيح للافطار شبهة فلا تجب الكفارة ولو افطر المقيم الذي نوى
الصوم ثم سافر بعد الافطار لا يسقط عنه الكفارة لان وجوب الكفارة
تقرر عليه بالافطار بخلاف ما اذا مرض بعد ان افطر مرضا مبيحا للافطار
سقط به الكفارة لان المرض امر سماوي كالحيض واحكام السفر
اي الرخصة التي يتعلق به احكام السفر تثبت بنفس الخروج من عمرانات
المصر بالسنة المشهورة عن النبي عم فانه كان يترخص برخص المسافرين
حين يخرج الى السفر وان لم يتم السفر علة بعد يعني كان القياس ان لا يثبت
الاحكام الا بعد تمام السفر بالمسيرة ثلاثة ايام لان العلة تتم به والحكم
لا يثبت قبل تمام العلة لكنه ترك بالسنة تحقيقا للرخصة في حق الجميع
فلو توقف ثبوت الرخص به على تمام العلة لم يثبت للمسافر حق الترفيه

في جميع مدة السفر وهو خلاف المعروض والخطأ اي السادس من
العوارض المكتسبة الخطأ وهو في اللغة ضد الصواب وفي الاصطلاح
وقوع الشيء على خلاف ما اريد وهو عذر صالح لسقوط حق الله تعالى
اذا حصل عن اجتهاد وهم لعدم قصده فلو اخطأ المجتهد في الفتوى
بعد استفراغ وسعه لا يكون آثما ويستحق اجرا واحدا ويصير شبهة
في العقوبة حتى لا يأثم الخاطي ولا يؤخذ بحد كما اذا زفت اليه امرأة
فظنها امرأته فوطئها لا يحد ولا يصير آثما اثم الزنا وقصاص كما اذا رأى
شبحا من بعيد فظنه صيدا فرمى اليه وقتله وكان انسانا لا يكون آثما اثم
القتل العمد ولا يجب عليه القصاص ولم يجعل عذرا في حقوق العباد
حتى وجب عليه ضمان العدوان اذا اتلف مال انسان خطأ بان
رأى شبحا من بعيد فظنه صيدا فرماه فقتله وكان شاة لانسان
ووجب به اي بالخطأ الدية لانها من حقوق العباد وبدل المحل لا جزاء
الفعل وصح طلاقه اي طلاق الخاطي كما اذا اراد ان يقول اقعدي
فجرى على لسانه انت طالق يقع به الطلاق عندنا وعند الشافعي
لا يصح طلاقه قياسا على النائم وهذا القياس ضعيف لان النائم عديم
الاختيار والخاطي عالم بكلامه غير انه واقع بتقصيره والمراد من قوله عليه السلام
رفع عن امتي الخطأ حكم الآخرة لا حكم الدنيا الا يرى انه يؤخذ بالدية
والكفارة ويجب ان ينعقد بيعه اي بيع الخاطي كما اذا اراد ان يقول
الحمد لله فجرى على لسانه بعت منك بكذا فقال المخاطب قبلت اذا
صدقه خصمه اي صار صدور الايجاب كان خطأ ويكون بيعه كبيع المكره
يعني ينعقد فاسدا لان جريان الكلام على لسانه اختياري لا طبيعي
كجريان الماء ولما وجد الاختيار ينعقد ولكنه يفسد لعدم وجود
الرضا فيه والاكراه وهو آخر العوارض المكتسبة وهو حمل الانسان

على ما يكرهه ولا يريد مباشرته لولا الحمل عليه بالوعيد وهو اي الاكراه
على ثلاثة اقسام (١) ان يعدم الرضا اي رضاء المكره ويفسد الاختيار
وهو الملجئ اي الاكراه الملجئ وهو الاكراه بالتهديد باتلاف نفسه
او عضو من اعضائه وهو الاكراه الكامل او يعدم الرضا ولا يفسد
الاختيار هذا هو القسم الثاني مثل الاكراه بالقيد والحبس مدة مديدة
او بالضرب الذي لا يخاف به على نفسه التلف او لا يعدم الرضا ولا يفسد
الاختيار وهو ان يهتم اي يغتم المكره بحبس ابيه او ابنه او زوجته
او اخته وهو القسم الثالث والاكراه بجملته اي بجميع اقسامه لا ينافي
الاهلية والخطاب اي كون المكره مخاطبا وكونه اهلا للاحكام لان ما به
الاهلية مع كونه مكرها فانه المكره عليه متردد بين فرض كاكل الميتة
ان اكره عليه بما يوجب الالجاء فانه يفترض عليه ذلك ولو صبر حتى قتل
عوقب عليه لكونه مباحا لقوله تعالى الا ما اضطررتم اليه ولو امتنع عنه
القى نفسه الى التهلكة من غير فائدة اذ ليس فيه قضاء حق الشرع و
وحظر كالزنا والقتل النفس المعصومة فانه يحرم فعلهما عند الاكراه
واباحة كالافطار في الصوم فانه اذا اكره عليه يباح له الفطر ورخصة
كاجراء كلمة الكفر على لسانه اذا اكره عليه يرخص له ذلك مع اطمينان
القلب بالتصديق اذا كان الاكراه ملجئا اعلم انه حاجة الى ذكر
الاباحة لدخولها في الفرض او الرخصة لان المراد بها ان كان اباحة
فعل المكره عليه بالاكراه وعدم الاثم في الصبر على الامتناع عنه فهي
الرخصة وان كان اباحة فعله بالاكراه وصيرورته آثما في الصبر فهي الفرض
وافطار الصائم بالاكراه لا يخلو منهما لانه ان كان مسافرا كان افطاره
عند الاكراه فرضا وان كان مقيما كان مرخصا فيه ولم يوجد في الاكراه ما يتساوى
الاقدام عليه والامتناع عنه عند الاكراه في الاثم والثواب وعدمها

بمعنى انه لايترتب على شيء منها ثواب ولا عقاب اعلم ان ما قلنا من
الفرض والاباحة والرخصة فيما اذا كان اكبر رأي المكره ان الحامل
يوقع ما يوعد به واعلم ايضا ان الاثم انما يكون اذا علم انه مباح ولم يفعل
اما اذا لم يعلم فلا اثم بالامتناع لان الموضع موضع الشبهة والخفاء ولا
ينافي الاختيار اي الاكراه لاينافي اختيار المكره يعني لايبطل به لانه
لو بطل اختياره لبطل الاكراه لان اكراه الانسان على ما لايكون
باختياره لايتصور فان الشيخ لايكره على ان يكون شابا وجب
ترجيح الاختيار فاذا عارضه اي اختيار المكره اختيار صحيح وهو
اختيار المكره وجب ترجيح الاختيار الصحيح على الاختيار الفاسد
وهو اختيار المكره وح يصير اختيار المكره كالعدم فيضاف الفعل
الى المكره حتى يلزم حكمه ان امكن اي المكن نسبة الفعل الى المكره
كما في الاكراه على القتل واتلاف المال والمكره يصلح ان يكون آلة
للمكره بان يأخذه ويضرب به نفسا او مالا فيتلفه والا اي وان لم
يمكن كالاكراه على الوطي والاكل بقي منسوبا الى الاختيار الفاسد
وجعل المكره مؤاخذا بفعله ففي الاقوال هذا تفريع على الاصل المذكور
يعني في مثل الطلاق والعتاق ونحوهما لايصلح المكره ان يكون آلة لغيره
لان التكلم بلسان الغير لايصح فاقتصر عليه اي حكم القول على المكره
فان كان القول مما لاينفسخ ولايتوقف على الرضا لم يبطل بالاكراه
وينفذ على المكره كالطلاق ونحوه مثل العتاق والنكاح والرجعة
والتدبير والعفو عن دم العمد واليمين والنذر والظهار والايلاء
والفيء والاسلام فان هذه التصرفات لاتحتمل الفسخ وتتوقف على
القصد والاختيار دون الرضا بدليل انها لايبطل بالهزل فلا تبطل
بالاكراه وان كان يحتمله اي القول الفسخ ويتوقف على الرضا كالبيع

الفاسد وهو اختيار

ونحوه يقتصر على المباشر كالذي لايحتمل الفسخ الا انه يفسد لعدم
الرضا يعني ينعقد فاسدا فلو اجاز التصرف بعد زوال الاكراه
صريحا او دلالة صح لان المفسد زال بالاجازة ولايصح الاقارير
كلها لان صحتها يعتمد على قيام المخبر به وقد قامت دلالة على عدمه
اي عدم ثبوت المخبر به لانه يتكلم دفعا للسيف عن نفسه لا لوجود
المخبر به فان قلت اذا قال الرجل لعبده الذي هو اكبر سنا منه هذا
ابني يعتق عند ابي حنيفة مع ان كذبه متيقن فكان ينبغي ان لايعتق
العبد كما اذا اقر بعتقه بالاكراه قلت ابو حنيفة يثبت العتق
فيه باعتبار جعل كلامه مجازا عن الاقرار وههنا لايحتمل كلامه
ان يكون مجازا في شيء لانه اكره على ان يتكلم بالحقيقة لا بالمجاز
وكذبه راجح لقيام دليله وهو الاكراه والافعال قسمان احدهما
كالاقوال فلا يصلح فيه آلة لغيره يعني مثل الاقوال في ان الفاعل
لايصلح ان يكون آلة لغيره كالاكل والوطي فان الانسان في
الاكل والوطي لايتصور ان يكون آلة لغيره فيقتصر الفعل
على المكره ولاينسب الى المكره حتى اذا اكل في الاكراه على الاكل
يفسد صومه لو كان صائما ولايفسد صوم المكره ان كان صائما
بالاتفاق لان الاكل بفم الغير لايتصور واما في نسبته الى المكره من
حيث انه اتلاف فقد اختلف فيه ذكر في الخلاصة وشرح الطحاوي
انه لو اكره على اكل مال الغير يجب الضمان على المكره دون الآمر
وان كان المكره يصلح آلة من حيث الاتلاف كما في الاكراه على
الاعتاق حتى رجع بقيمة العبد على المكره لان منفعة الاكل
حصلت للمكره فيجب الضمان عليه كما لو اكره على الزنا لايجب الحد
ويجب العقر على الزاني ولايرجع به على المكره لان منفعة الوطي

حصلت له بخلاف الاعتاق لان مالية العبد تلفت من غير منفعة
المكره وفي المحيط لو اكره انسان على اكل ان نفسه فاكل فان
كان جايعا لايجب على المكره شئ لان منفعة الاكل رجعت
اليه وان كان شبعان يجب على المكره قيمته لان منفعة
الاكل لم يرجع اليه فلو اكره على اكل مال الغير يجب الضمان
على المكره سواء كان المكره جايعا او شبعان لانه اكل طعام
المكره باذنه لان الاكراه على الاكل اكراه على القبض اذ
بدونه لايمكن الاكل غالبا ولما قبض المكره الطعام صار
قبضه منسوبا الى المكره فصار كان المكره قبضه بنفسه
منقولا الى
وقال له كل ولو قبضه بنفسه صار غاصبا ثم مالكا للطعام
بالضمان ثم اذن له بالاكل وهناك لايضمن الآكل شيئا
لانه اكل طعام الغاصب وفي طعام نفسه لم يصر آكلا طعام
المكره لانه لايمكن ان يجعل المكره غاصبا للطعام قبل الاكل
فصار آكلا طعام نفسه لاطعام المكره الا ان المكره متى كان
شبعان لم يحصل له منفعة الاكل فكان هذا اكراها على اتلاف
ماله فيجب الضمان عليه والثاني اى القسم الثاني من الافعال مايصلح
المكره فيه ان يكون آلة لغيره كاتلاف النفس والمال فانه يمكن
للانسان ان يأخذ آخر ويلقيه على ماله فيتلفه او على نفسه فيقتله
فيجب القصاص على المكره ان كان القتل عمدا بالسيف وكذا الدية
دون المكره
يجب على عاقلة المكره ان كان خطأ وجبت الكفارة ايضا على
المكره والحرمات انواع حرمة لاتنكشف ولاتدخلها رخصة كالزنا
بالمرأة وفيه فساد الفراش وضياع النسل لان ولد الزنا
هالك حكما اذ لايجب على الام نفقته لانها عاجزة عن الكسب

فكان الزنا كالقتل فان قلت هذا مسلم في غير المنكوحة واما
اذا كانت منكوحة الغير يكون الولد للفراش فلا يكون هالكا
قلت الاصل ان ينسب الولد الى من خلق من مائه ويجب
النفقة عليه لانه جزؤه فيكون هالكا بالنظر الى الاصل وقد
ينفي صاحب الفراش مثل هذا الولد عن نفسه عادة فيفضي
الى الهلاك قيد الزنا بالمرأة اراد به زنا الرجل بالمرأة لان زنا المرأة
يحتمل الرخصة حتى لو اكرهت بالقتل او القطع على الزنا يرخص
لها في ذلك لانه ليس في التمكين معنى القتل الذي هو المانع من
الرخصة في جانب الرجل لان نسب الولد عنها لاينقطع ولهذا
سقط الاثم والحد عنها وقتل المسلم فان حرمته لاتنكشف لان
دليل الرخصة خوف تلف النفس او العضو والمكره والمكره
عليه وهو المقصود بالقتل يعني القاتل والمقتول في استحقاق العصمة
وخوف التلف سواء فلا يحل للقاتل ان يقتل غيره لتخليص
نفسه فصار الاكراه في حكم العدم في حق اباحة قتل المكره
عليه للتعارض بينهما في استحقاق الصيانة فاذا قتله فكانه
قتله بلا اكراه فيحرم وحرمة تحتمل السقوط اصلا يعني ترتفع
الحرمة بالكلية وتصير حلال الاستعمال بالاكراه كحرمة الخمر
والميتة ولحم الخنزير فان حرمة هذه الاشياء ثبتت بالنص
حالة الاختيار لاحالة الاضطرار قال الله تعالى وقد فصل لكم
ماحرم عليكم الا مااضطررتم اليه وان كان الاكراه ناقصا
كالاكراه بالقيد او الحبس لاترتفع الحرمة عن هذه الاشياء
وحرمة لاتحتمل السقوط لكنها تحتمل الرخصة كاجراء
كلمة الكفر فانه قبيح لذاته وحرمته غير ساقط وحرمة تحتمل

218

لا تسقط في الجملة لانها تسقط باذن صاحبه بالتصرف فيه لكنها
لم تسقط بعذر الاكراه واحتملت الرخصة ايضا كتناول
مال الغير فانه حرام قال الله تع فلا تاكلوا اموالكم بينكم بالباطل
واذا اكره عليه اكراها كاملا جاز له ان يفعل ذلك
لان حرمة النفس فوق حرمة المال فجاز ان يجعل المال
وقاية للنفس فاذا استوفاه ضمنه لبقاء عصمته ولهذا
اذا صبر في هذين القسمين واما الثالث والرابع حتى
لو قتل صار شهيدا لانه يكون باذلا نفسه لاعزاز دين الله تع
ولاقامة حق الشرع والله تعالى اعلم الحمد لله على
الاتمام وصلوة والسلام على سيدنا محمد وعلى اله اجمعين آمين
حرره الحقير احمد بن مصطفى حفظهما الله من تلاميذ المفتي
الامام الحاج علي المشتهر ببندسى اللهم احفظهم
عن جميع الامراض بحرمة سيد الانام
سنة خمس عشر ومائة والف
١١١٥

اعلم ان اصول الشرع ثلثة الكتاب والسنة
و[illegible]